المذاهب اليونانية الفلسفية
في العالم الاسلامي

تأليف
دافيد سانتلانا
١٨٤٥ - ١٩٣١

حققه وقدم له وعلق عليه
الدكتور محمد جلال شرف



المذاهب اليونانية الفلسفية

في العالم الاسلامي

المذاهب اليونانية الفلسفية
في العالم الاسلامي

دافيد سانتلانا
١٨٤٥ - ١٩٣١

حققه وقدم له وعلق عليه
محمد جلال شرف
أستاذ الفلسفة الاسلامية
آداب الاسكندرية

١٩٨١

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت ص.ب ٧٤٩

الإهداء

إلى الأستاذ علي سامي النشار
تخليداً لذكراه واعترافاً لفضله

مقدمة

ترجع الأهمية الخاصة للمخطوط الذي بين أيدينا ، لحيوية وأهمية الموضوع الذي تناوله : سانتلانا .

فإن كيفية انتقال التراث اليوناني إلى المسلمين ، والطريقة التي تناول بها فلاسفة الإسلام هذا التراث ، وحركة النقل والترجمة التي مكنت المسلمين من هذه المعرفة وتقييمها ، وغير هذه المسائل ، ما زالت تشغل بال الباحثين إلى يومنا هذا .

والحقيقة ، أن سانتلانا يمهد قبل دخوله في هذا الموضوع الرئيسي ، بعرض تاريخي ممتع يبسط فيه بعض الأفكار لفلاسفة اليونان القدامى وينقدها ، ثم هو في الوقت نفسه يقابل هذه الأفكار بأفكار الفلاسفة المسلمين مبينا أوجه الاتفاق والاختلاف ، وهو تقريبا ينتهي في جميع الحالات إلى المطابقة أو المماثلة خاصة فيما يتعلق بأفكار أفلاطون وأرسطو . بل إنه قد جازف ـ كما فعل البعض ـ وأعدم الأفكار الاسلامية وحرمها من الجدة أو الابتكار ، وألقى بها في أحضان الفتنة اليونانية .

ونحن نلمس من خلال عرض سانتلانا في تاريخه للمذاهب ـ الذي قصره على العصر القديم ـ بروز مشكلة التوفيق بين العالم المعقول والعالم

المحسوس ، بين المادة والنفس ، بين الطبيعة وما بعد الطبيعة .

وفيما يتعلق بهذا الأمر ، يتبين بجلاء دفاع سانتلانا المتحمس للعقل ومن ورائه تأييد فكرة : وجود الله إلى حد مهاجمة النزعة المادية في تفسير الوجود .

ونحن نعلم بالطبع ، أنه منذ بدء الخليقة وهذه النظرة المزدوجة قائمة : المادية ، والعقلية .

الأولى : تجزم بأن كل ما هو موجود فهو مادي ، أو يعتمد كلية في وجوده على المادة ، والأكثر من ذلك تخصيصا : أن الإنسان ليس جسما وروحا ، وإنما هو جسم أو امتداد فحسب .. ونهاية هذا الموقف .. إنكار وجود الله !

الثانية : تبرهن على وجود عقل يفارق المادة ، ووجود هذا العقل في حد ذاته ومفارقته كلية للمادة ، يثبت أنه ليس من خلقها أو نتاجها يتعين طبقا لذلك أن يخلقه عقل أول كلي .. إنه العقل الإلهي !

وفي المراحل المتقدمة للفلسفة اليونانية ، أطل المذهب الذرى برعاية: لوقيبوس ، وتولاه بالكمال من بعده : ديمقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد . ويسيطر هذا المذهب ـ الذي أرجع العالم والإنسان فيه إلى مجرد ذرات ـ حتى يبرز انكساغوراس (٤٥٠ ق.م .) ليضع أول بارقة تدل على وجود العقل .

ولكن انكساغوراس ، يخيب آمال سقراط (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق.م .) الذي اعتقد أنه وجد ضالته عنده ، ولم يلبث أن وجده متخليا عن طريق العقل الذي كان قد سلكه في البداية . فيتجه سقراط إلى الإنسان يهذب أخلاقه ، ويصل عن هذا الطريق إلى اعتراف الإنسان بالله ومعرفته له . فقد أدرك سقراط أن المخلوق إذا عرف الخير ، فقد أصبح الطريق لمعرفة الله بعد ذلك ـ سهلا وممكنا ، لأنه قمة الخير !

ويجد أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م .) في البحث ويعمل فكره ويقدم المثل ، بها يحاول أن يوفق بين العقل والحس ، أو يجمع بين الثنائية المتناقضة !

أما أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م .) فقد وجد الحل لهذا الاشكال ،

وخرج بالقوة والفعل ، والهيولي والصورة ، ليفسر هذا اللغز المحير !

وعلى أية حال ، فقد كانت محاولات : سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو . متعاطفة مع العقل ، هاجرة الحس ، والمحسوس .

وإلى العالم الإسلامي ، ينتقل هذا التراث اليوناني العظيم : بشكه ويقينه ، بإلحاده وإيمانه .

وتتم أول حركة للنقل في عهد بني أمية : حيث أمر خالد بن يزيد بن معاوية (عام : ٨٥ هـ) بنقل كتب الطب والكيمياء .

وتبلغ حركة النقل والترجمة ذروتها في العصر العباسي خاصة أيام الخليفة المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) .

وفي الأندلس : كان القرن الرابع هناك ، يضاهي القرن الثالث في المشرق ، ففي كليهما بلغت الحضارة المادية أوج رقيها .

وفي هذا العصر ، كانت الحركات الفكرية المادية في العالم الإسلامي تلقى أعنف وأشد مقاومة خاصة على أيدي فقهاء المسلمين .

وتغلب على العالم الإسلامي النزعة الصوفية لأفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ بعد الميلاد) وتلقى صدى عميقا فكرة الفيض أو الصدور التي تقترب كثيرا من التوحيد الاسلامي ، ولقد أبعدت هذه النزعة بالفعل معظم التيارات المادية القاسية التي كانت سائدة إبان هذه الفترة .

ويعكس العصر الوسيط صورة حية ، لفترة اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالا تاما ، وخاض هذه التجربة : المسلمون ، واليهود ، والمسيحيون على السواء ، مستعينين ببذور الأفلاطونية الجديدة .

فلقد اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية ، حين امتدت غزواتهم إلى آسيا الصغرى ، متجهة صوب أبواب القسطنطينية .

ونجح ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) في الوصول لمزيج منسجم بين

القرآن ، ونمط أفلاطوني جديد ، لنظرية صدور الأشياء جميعا عن الله ، مصوغة في المصطلح الأرسطي .

ويعد ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) شارح أرسطو بلا منازع خلال العصور الوسطى . غير أن تأييده لنظرية قدم المادة ، وإنكاره للخلود ، كان خروجا على أصول الدين الإسلامي .

وعقب وفاة : ابن رشد ، وضع رد الفعل اللاهوتي الذي مهد له تفكير الغزالي الصوفي (١٠٥٨ - ١١١١) حدا للفترة الخلاقة في الفلسفة الإسلامية .

وخضع المفكرون اليهود - الذين يعيشون في البلاد الاسلامية - ولا سيما اسبأنيا ، لمؤثرات فلسفية مماثلة .

ولقد كان : سليمان بن جبرول (١٠٢١ - ١٠٥٨) متأثرا بالروح الجديدة تماما .

وكتب موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) دلالة الحائرين ، الذي يعد - بحق - أفضل تطوير للفلسفة الأرسطية ينسجم مع التوحيد اليهودي .

وكان له تأثير ملحوظ على : توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) وهنا أيضا ، حصل رد فعل لاهوتي ، فقضى على النظر الفلسفي اليهودي في العصر الوسيط .

وشاهدت الفترة الأولى من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط - التي تمتد من نهاية القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادي عشر برءا تدريجيا - وإن لم يكن متصلا بأي حال من الأحوال - من همجية العصور المظلمة ، ولم يكن للفلسفة وجود مستقل ، غير أن المفاهيم الفلسفية بقيت بفضل آباء الكنيسة وخاصة : أوغسطين .

وكان مذهب : أريجينا - الأفلاطوني الجديد - الذي ظهر في القرن التاسع نتاجا فريدا للعبقرية الفردية .

ويعتبر القرن الثاني عشر عصر التحرر من النصوص الأرسطية ، حيث

خرج فيه : أنسلم بأقوى الأدلة الوجودية لإثبات وجود الله .

أما القرن الثالث عشر ، فإنه يعد أهم فترة في فلسفة العصر الوسيط حيث وضع : الأكويني ، تركيب العصر الوسيط الخالد الذي ألف فيه بين الأرسطية واللاهوت المسيحي .

وتتلخص روح فلسفة العصر الوسيط في العبارة التي تتحدث عن الفلسفة باعتبارها خادما للاهوت والتي قالها بطرس دامياني (١٠٠٧ - ١٠٧٢) وهو لاهوتي محافظ ، ويقدمها لنا أنسلم في جملة رشيقة يقول فيها :

إن الإيمان يسعى إلى أن يفهم على أساس عقلي !

ويستمر الصراع بين الإلحاد والإيمان حتى العصر الحديث ، فيقدم لنا ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) تأملا عقليا مبدعا في إثبات وجود الله ، يقترب تماما من دليل أنسلم الأونطولوجي ، وممثلا في الكوجيتو الديكارتي الشهير الذي ينتهي إلى أن : شك الإنسان نفسه في وجوده ، ينقد نفسه بنفسه ، ويعد دليلا صارخا على وجوده ، كما أن فكرة كائن كامل لا يمكن أن توجدها قدرة ناقصة ، وهذا إثبات لوجود الله .

ومن اليقين بعد الشك ، إلى أول فيلسوف أوربي ملحد أعني : شوبنهور (١١٧٨ - ١٨٦٠) ويسير معه في الاتجاه نفسه : كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) يحيى المادية القديمة بماديته الجدلية التي استمد أصولها من : هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) .

ولم يكن العلماء ، أقل غباء من الفلاسفة الماديين ، بل لقد تفوقوا عليهم ، حيث سادت حتى القرن الثامن عشر فكرة لديهم بأن : نظريتي ، لابلاس ، نيوتن ، مفتاح لجميع العلوم !

غير أن هذه النظرية تنهار ، ومعها العقيدة الجوفاء في نهاية القرن نفسه ، ولقد اكتشف العلماء ذلك بأنفسهم ، حين أخفقوا في تفسير ظاهرة الضوء بالمصطلحات المادية ، وذلك عقب نشر نتائج تجارب : ماكسويل .

وأصبح الضوء مشكلة عويصة لا يعرف العلماء كيف يفسرون معمياتها ، بعد أن عجز التفسير المادي عن تقديم الحل المنشود !

وحتى نظرية : داروين ، والتي كانت تعد من أشد النظريات صلابة أمام النقد ، ثبت عجزها وإخفاقها في بعض النواحي : فلقد فسرت لنا تلك النظرية صدور الكائنات جميعا عن نوع واحد ، ولكنها لم تستطع أن تبرز لنا كيفية ظهور الأنواع الجميلة وأسبابه .

كذلك فإن الانتخاب العشوائي الذي تحدث عنه داروين ، لا يعطينا بحال ذلك الإبداع والاتقان والدقة في التصميم في مخلوقات الله !

كذلك أثبت العلم الحديث ، أن كل نوع من الكائنات يختلف عن غيره ، لأن لكل نوع أصل مستقل . وبهذا يتعذر أن يكون نوع واحد ، أصلا لهذه الأنواع كلها !

ولقد أجمع علماء القرنين : الثامن عشر ، والتاسع عشر ، على أنه لا يوجد أدنى خلاف حول قانون العلة والمعلول الميكانيكي !

وأن الخلاف الوحيد ينحصر في دائرة المؤمنين بما بعد الطبيعة . . !

وجاء القرن العشرين ، حاملا تكذيبا لهم ، حيث ثبت أن هناك ظواهر كثيرة طبيعية ، تبطل كل جهد لتعميم التفسير المادي الطبيعي !

وضاعت مع تلك النتيجة : عبارة نيتشه حين هتف قائلا : لقد مات الإله الآن !!

وبعد . . لقد حارت العقول . . وجاء القرآن ليرد عليها ويردها ، ويسكنها ويسكتها ، وكان عليها أن تؤمن لتأمن ، حين قال ربها : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾ .

ولكن الهداية ، لم تمنع الغواية ، فعاندوا ، وكابروا ، وساروا في طريق اليأس يمنون أنفسهم : بالأمل والرجاء . . لقد كانت دائما لهم أمنية واحدة

مشتركة : أن يبرهنوا على أنهم جاؤوا من العدم .. وينتهون - حتما - إلى العدم .

ولم يسلموا ، أو يستسلموا حين جاءتهم الآيات البينات ... طفقوا يبحثون ، وانتهوا من حيث بدأ أسلافهم : إلى المادة والفناء .

لقد أعماهم الفيض الإلهي المتدفق ، فراحوا هنالك في ركن يتأملون خسة المادة .. وتجاهلوا نور الشمس ، وراحوا يتخبطون في الظلام ... وكادوا أن يختنقوا ، فعادوا يتلمسون الحياة تنبعث من الهواء الذي لا يرونه !

إن عليهم أن يقولوا لنا : لماذا الهواء ضروريا لبقائنا ونحن لا نلمسه .. ولماذا كانت الأرض يابسة نسير عليها ... ولماذا لم تكن السماء شبيهة بها ... ولا تحلق علينا ... ؟

بل إنهم وقفوا أمام كل عمل يشهد بالنظام مشدوهين ، ولكن سرعان ما جذبتهم طبيعتهم المادية .

وعادوا يرددون : إن الإنسان قطعة من العالم الجامد !

فخرج جلهم عن وعيه ، وأما البقية الباقية ، فإنها تحاول أن تتماسك ... إنها نهاية المعاندة ... معاندة العقل ، فلو أنهم ساروا في طريقه لأوصلهم إلى صانعه ... إلى بارئه ... إلى الفيض الذي لا ينضب معينه ... إلى الله .

وكان الدافع الحقيقي لنشر هذا الكتاب هو تحقيق الأمنية الغالية لأستاذي الكبير المرحوم الأستاذ العالم الدكتور علي سامي النشار حين قال في صفحة ٣٧١ من محاورة « فيدون » لأفلاطون التي قام بترجمتها وتحقيقها والتعليق عليها عام ١٩٦٥ ، طبعة دار المعارف بالاسكندرية :

« المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي ، ما زال كتاب سانتلانا مخطوطا في مكتبة جامعة القاهرة ودار الكتب الأهلية بالقاهرة . والكتاب - على

الرغم من قدم العهد على كتابته ـ قطعة عميقة متفتحة عالمة في تاريخ الفلسفة اليونانية ، وهو يحوي دراسات مقارنة ما زال لها قيمتها . وأتمنى أن ينشر هذا الكتاب ، ليكون نبراسا للباحثين في هذا الحقل الصعب المراس » .

ويسعدني أن أهدي هذا الكتاب إلى روحه الطاهرة ، تخليدا لذكراه واعترافا بفضله على العلم والمتعلمين .

وبالله وحده التوفيق .

المحقق

بيروت ١٩٨١

سانتلانا

سانتلانا ـ دافيد : ولد عام ١٨٤٥ بتونس وتوفي عام ١٩٣١ .

وهو مستشرق إيطالي ، تلقى علمه في روما . ولقد عني بدراسة الفقه الإسلامي ، وانتدب لوضع القانون المدني والتجاري لتونس .

وعين سانتلانا أستاذا لتاريخ الفلسفة ، بالجامعة المصريـة الأهلية . وألقى فيها عدة محاضرات بالعربية عن : تاريخ المذاهب الفلسفية اليونانية وانتقالها إلى العالم الإسلامي .

ونحن نلمس ـ على الفور ـ لدى النظر في مضمون هذه المحاضرات ، أن سانتلانا مدرك تماما لأبعاد ومجال الفلسفة الإسلامية والمباحث التي خاض فيها العرب والمسلمون .

كما ندرك بوضوح ، تلك المحاولة الناجحة التي يقوم بها سانتلانا في سبر أغوار بعض نصوص الفلسفة اليونانية والإسلامية ، ومعرفته معرفة كاملة بمعالم حركة النقل والترجمة التي تمت من التراث اليوناني إلى العربي .

ولكننا مع هذا نتحقق ، من أن سانتلانا ينظر للفلسفة الإسلامية باعتبارها جزءا مكملا لأفكار اليونان ، أو هي صورة مكملة أومقلدة تماما ، أو مطابقة للفلسفة الهلينية .

والحقيقة ، أن رأي سانتلانا هذا ، يتفق مع الفكرة التي نادى بها معظم المستشرقين من أمثال : دي بور ، أرنست رينان ، براون ، نيكلسون ، ماسنيون ، آربري ، أوليري ، جيوم ، جولد تسهير ، ماكس مايرهوف .

حيث أعدموا الفلسفة الإسلامية تماما ، وسلبوها كل خلق وتجديد . وهذا أمر من بين أمور كثيرة تعرضنا لها في شرحنا وتعليقنا على آراء سانتلانا ، وقدمنا ما يثبت يقينا عدم صحته .

منهج التحقيق

اعتمدنا في تحقيق هذا المخطوط على النسخة المصورة بالميكروفيلم تحت رقم ٢٩٩٠ وعلى الأصل الموجود والمحفوظ بمكتبة دار الكتب بالقاهرة وقد تبين لدى مراجعتنا ومطابقتنا للأصل مع هذه النسخة وجود تكرار في بعض المواضع ببعض الصفحات الموجودة في كل من الأصل والنسخة المذكورة وقد تم الوقوف على عدد هذه الصفحات المكررة ومراجعتها على السياق الكامل لمضمون المحاضرات .

وقد تم حذفها ، حتى يستقيم للقارىء الحصول على صيغة كاملة للنص ، وقراءته دون معاناة من وجود إعادة لعبارات كثيرة بعينها في مناسبات لا يتناسب ذكرها معها .

وقد رأينا أن نسجل أرقام الصفحات المكررة هنا ـ والتي تم حذفها ـ وكذلك العبارة التي تبدأ بها الأجزاء المكررة ، والتي تنتهي عندها . مع ذكر الصفحات التي تماثلت معها حتى ينتفع بها كل من يرجع إلى الأصل وهي كما يلي :

١ ـ من ص ١١٥ من قوله : قال الاسكندرانيون إلى قوله : في سعادة لا نهاية .لها ص ١١٩ .

٢ ـ تكرار لما في ص ١٣٨ وحتى ص ١٤٣ .

٢ ـ من ص ١١٩ من قوله : الأفلاطونية لم تتصدع إلى : صاحب حكمة الاشراق ص ١٢٠ .

تكرار لما في ص ١٦١ وحتى ١٦٢ .

٣ ـ من ص ١٢٠ من : على التمييز إلى : ما هو في نفسه حق .

تكرار لما في ص ١٥٩ وحتى ص ١٦١ .

٤ ـ من ص ١٢٣ من : وذلك أن الحكمة أصول الشريعة إلى : ص ١٢٥ (ومبنى مذهبهم) .

تكرار لما في ص ١٥٦ وحتى ١٥٩ .

٥ ـ من ص ١٢٦ قوله : هذه الحكمة وحتى ص ١٢٨ عبارة : اضطررنا نحن في هذا الكتاب .

تكرار لما في ص ١٥٥ وحتى ص ١٥٦ .

٦ ـ من ص ١٢٨ من قوله : إن من يتلألأ إلى قوله : وقد حصنت ص ١٣١ تكرار من ص ١٥١ وحتى ص ١٥٤ .

٧ ـ من ص ١٣١ من : فأكون داخلا حتى ص ١٣٣ عبارة : شطر الحسن تكرار لما في ص ١٤٨ وحتى ص ١٥١ .

٨ ـ من ص ١٣٣ من أول : لأن التشبيه إلى ص ١٣٦ بلا بدن . تكرار لما في ص ١٤٥ حتى ١٤٨ .

٩ ـ من ص ١٣٦ من : قال البناني إلى ص ١٣٨ عبارة : بنفسه إلى الإله تكرار لما في ص ١٤٣ وحتى ص ١٤٥ .

وبالإضافة إلى ذلك فإنه أثناء مراجعتنا للنص تبين لنا أن هناك بعض التصحيحات عليه مذكورة بالهامش ، وقد تبين لنا أن معظمها لا يتفق مع الأصل وقد قمنا بوضع ما تناسب منها ، وحذف ما لا يتناسب ، واستبداله بما رأيناه يتفق مع الأصل .

ونود أن نشير إلى نقطة منهجية هامة هنا ، وهي تلك التي تتعلق بوجود بعض كلمات أو عبارات لا تتفق مع قواعد وأصول اللغة العربية السليمة . وقد رأينا مع التسليم بذلك وملاحظته عدم إجراء أية تعديلات حتى ولو بهامش . وآثرنا ذلك حتى نقدم للقارىء المعنى الحقيقي الذي أراده المؤلف طبقا لتعبيره الشخصي . كما وأن الالتفات لهذه الناحية كان حتما سيكون على حساب التعليق والتحقيق حول النص وذلك لكثرتها ، وغرضنا الأول هو عرض هذه المحاضرات ومناقشتها بعد فهمها ونستثني من ذلك ، الأخطاء النحوية البارزة التي صححناها بالفعل .

وفيما يتعلق بوضع العبارات والجمل ، فقد كنا حريصين على وضع الفواصل المناسبة لها ، لأنها دون ذلك تصبح عسيرة الفهم وعديمة الجدوى .

وقد قابلتنا بعض كلمات تنقصها بعض حروف ، فرأينا كذلك تسجيلها كاملة ، ولم نر داع لذكرها في الهامش .

وقد لمسنا في تحقيقنا لهذا النص ، أن المؤلف لا يلتزم بخط منهجي متسلسل في عرض المذاهب والأشخاص ، فهو يترك النسق فجأة ، ويتجه إلى نسق مخالف تماما ، ثم يعود للأول مرة أخرى .

وقد رأينا في تعليقنا ، أن نسجل الترجمة عن المذاهب والفلاسفة عند ذكرهم لأول مرة ، ثم لدى معاودة المؤلف للكلام عنهم نحاول أن نقدم نبذة عن فلسفتهم وأهم وجهات نظرهم .

وقد تقابلنا في هذا النص مع بعض الأخطاء الشائعة التي وقع فيها مؤرخو الفلسفة الإسلامية الأقدمون جميعا من أمثال : ابن أبي أصيبعة ، والقفطي ، والشهرزوري ، والبيهقي ، والشهرستاني ، والبغدادي ، والاسفراييني . . الخ .

تلك الأخطاء التي تتعلق ـ على الأخص ـ بنسبة أقوال فيلسوف لفيلسوف آخر ، أو نسبة أقوال لفيلسوف ليست له خاصة بالنسبة لأفلاطون وأرسطو ،

ونسبة عبارات في كثير من الأحيان لكليهما ، وهي أقرب ما تكون ـ مثلا ـ لمذهب أفلاطون .

والمؤلف في مخطوطه الذي نتناوله ، يعتمد في الحقيقة على عدة مراجع هي عمدة بحثه والذي أقامه عليها . خاصة فيما يتعلق بحركة النقل والترجمة في مراحلها المختلفة وهي : إخبار الحكماء بأخبار الحكماء ، للقفطي . وعيون الانباء في طبقات الأطباء ، لابن أبي أصيبعة ، والفهرست ، لابن النديم .

والمعروف أن المرجعين السابقين أخذ صاحباهما فيهما عن : ابن النديم وكتابه القيم : الفهرست ، الذي يعد من أهم وأدق المراجع على الاطلاق ، والذي ما زال يعول عليه الكثير من الباحثين في أبحاثهم .

وقد قمنا بمراجعة كاملة للمطابقة بين كافة العبارات التي استقاها المؤلف من هذه المصادر ، وأوضحنا الخلاف الموجود أحيانا بين الأصول وما أورده المؤلف ، وقد قمنا بتسجيل العبارات الصحيحة طبقا لورودها بهذه المؤلفات الرئيسية .

وعلاوة على ذلك ، فقد رجعنا لعدد من المصادر الهامة المتصلة بهذه المادة والتي تعد عمادا قويا نعتمد عليه في التحقيق والتعليق على الموضوع . وأوردنا قائمة بأسماء هذه المصادر ـ التي رجعنا إليها ـ وتاريخ صدورها .

وينبغي أن ننوه ، إلى أننا قد قمنا بإضافات جديدة لمادة هذا الموضوع وذلك نظرا لما استحدث في مجال دراسة الفكر الفلسفي الإسلامي خاصة فيما يتعلق بالكشف عن بعض النصوص الجديدة التي تغيرت في ضوئها بعض المسائل التقليدية التي أشار إليها سانتلانا والتي لم تكن بعد قد ظهرت أو اتضحت في عصره ، بالرغم من أن الفترة الزمنية بيننا وبينه ليست بعيدة . ذلك لأن الباحثين في هذا المجال لم يكفوا عن البحث منذ ذلك الوقت حيث وصلت إلى أيديهم وثائق جديدة ومخطوطات كشفت ونشرت ، ومادة عميقة في مختلف نواحي الفلسفة كانت ثمرة لهذه الجهود .

وبالله وحده التوفيق

بيروت ١٩٨١

دروس التعاليم الفلسفية للأستاذ سانتلانا

باسم الله ـ أيها السادة إن المقصود من هذه المحاضرات هو النظر فيما كان بين الفلسفة اليونانية والمذاهب الإسلامية من التعلق سيما مذاهب فرق المتكلمين المعتزلة[1] منهم ، والأشاعرة[2] ، ثم حكماء الإسلام لكي يتحقق ما اقتبسته كل فرقة من اليونان وكيف أفرغته في قوالب الإسلام .

وقد رأيت أنه من المناسب ، بل ومن الضروري قبل الخوض في موضوعنا هذا ، أن أقدم لكم تمهيدا مجملا في معنى الفلسفة وما الغرض المقصود منها عند اليونان ، مع الإشارة إلى أمهات المسائل عندهم وأهم الفرق حتى يكون ذلك كالتوطئة لما سنورد فيما بعد ـ بحول الله ـ أجتنب فيه بقدر الإمكان الاطناب الممل ، والإيجاز المخل . على أنه ليس الغرض استيعاب فلسفة اليونان على

(١) المعتزلة : إحدى الفرق الفلسفية الإسلامية ، نشأت مع بداية القرن الثاني الهجري ، وقد تميز رجال المعتزلة على غيرهم باستخدام العقل في براعة فائقة معتمدين على الأدلة والحجج العقلية في تناول مسائل الكلام ، وكان من أبرز ما أعلنوه فكرة : حرية الارادة الانسانية .

(٢) الأشاعرة : تنسب هذه الفرقة لأبي الحسن الأشعري وهو : أبو الحسن علي بن اسماعيل بن موسى الأشعري ، صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب أهل السنة وكان أولا معتزليا ثم انخلع عن مذهب الاعتزال وتوفي سنة ٣٣٠ هـ ، ومن أهم ما تمسكت به الأشعرية ما قال به السلف من التمسك بكتاب الله وسنة رسوله ، وقد اختلف الأشاعرة مع المعتزلة في كثير من المسائل .

اختلاف أقاويلها وتشعب مذاهبها إذ لا يساعفنا إلى ذلك الوقت مع قلة الحاجة إليه بخصوص مطلوبنا ، فالأولى أن نقتصر من المذاهب على أهمها ، ومن الأقاويل على أكثرها تأثيرا في العرب مع إغضاء النظر عن الباقي الذي لم يكن به للعرب إلمام ـ قال ابن أبي أصيبعة في تاريخ الحكماء[1] ، قال القاضي أبو القاسم بن صاعد في طبقات الأمم . أعظم هؤلاء الفلاسفة قدرا عند اليونانيين خمسة : فأولهم زماما انباذقليس[2] ، ثم فيثاغورس[3] ، ثم سقراط[4] ، ثم أفلاطون[5] ، ثم أرسطو طاليس[6] ، ثم نيقوماختس[7] اهـ كلامه .

وهذا الكلام فيه من الإفراط والتفريط ما لا يخفى ، إذ العرب لم يكن لهم بمذهب انباذقليس ، وفيثاغورس ، إلا ما علموا على يد الفلاسفة المتأخرين . ولم يبلغهم من سقراط إلا بعض الحكمة مثل قوله : إنه لا علم له ، سوى أنه لا يعلم شيئا . ونيقوماخس ممن لا يعتد به ، وهو من متأخري الفيثاغوريين ،

---

(١) صحة اسم الكتاب : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، وسوف يرد ذكر هذا الكتاب في مواضع كثيرة .

(٢) أنبا ذقليس وهو : أمبا دوقليس ، من أكراجاس بصقلية ، ازدهر حوالي ٤٥٠ ق.م. ، ولقد زعم أن عمليتي الصيرورة والفناء الظاهريتين ، إنما تحدثان نتيجة لامتزاج وانفصال « جذور » وجدت منذ الأزل ، أو عناصر هي : النار ، والماء ، والتراب ، والهواء .

(٣) فيثاغورس : ولد في ساموس وهو فيلسوف يوناني ازدهر في حوالي عام ٥٣٠ قبل الميلاد . ذاع صيته لمعلوماته العلمية والرياضية ، حيث كان رياضيا بارعا ولقد برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية .

(٤) سقراط : (٤٦٩ ـ ٣٩٩ قبل الميلاد) فيلسوف يوناني من أثينا ، لا نعلم عنه شيئا مؤكدا ، إلا أن بعض الكتاب أعطونا عنه أوصافا ، ولم يترك سقراط كتابات خاصة به ، وربما لم يكتب شيئا على الإطلاق .

(٥) أفلاطون : حوالي (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م.) الفيلسوف المعروف ، ابن اريستون وبركتيوني ، ولد في أثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي بلغت الثمانين ، ومع أنه اشتهر بالسياسة في البدء بفضل أسرته واهتماماته معا ، فقد كرس معظم حياته في الواقع للدرس والتعليم .

(٦) أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م.) الفيلسوف المعروف ، كان ابنا لطبيب باسطاغيرا في شمال اليونان ، ظل لعشرين عاما بادئة من ٣٦٧ عضوا بأكاديمية أفلاطون .

(٧) نيقوماختس : كان من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة واسمه : نيقوماخس الجيراسي ، وكتابه : اللاهوت الرياضي يمثل النزعة الفيثاغورية .

ومع ذلك فإن صاحب تاريخ الحكماء لم يذكر ديموقراطيس[١] صاحب القول بالجزء الذي لا يتجزأ[٢] ، وهو عند الأشاعرة من أمهات مذهبهم في الطبيعيات ، ولا أصحاب الرواق[٣] ، ومنهم اقتبس مشايخ المعتزلة كثيرا من أقوالهم ، ولا الحكماء الاسكندرانيين[٤] أصحاب أفلوطين[٥] ، وبرقليس[٦] ، وهم قدوة حكماء الإسلام سيما الفارابي[٧] ، وابن سينا[٨] ، وحكماء الاشراق . فتقرر أن ما يهم معرفته من المذاهب اليونانية لبحثنا هذا ، أهم قدماء الفلاسفة ، سيما شيعة ديمقراطيس ، ثم أفلاطون وأرسطو وأصحاب الرواق والاسكندرانيين .

---

(١) ديموقراطيس : عاش في القرن الخامس ق.م. ، ولد في أبديرا باليونان ويرتبط ذكره بالنظرية الذرية دائما .

(٢) الجزء الذي لا يتجزأ : هذه تسمية اسلامية للمذهب الذري اليوناني .

(٣) أصحاب الرواق : إحدى الفلسفات التي شاعت في الفترة الهلينستية ـ الرومانية ، أسسها : زينون الكيتوي في نهاية القرن الرابع ق.م. ، وتستمد اسمها من الرواق ، وهو بهو ذو أعمدة حيث كان يعلم في أثينا .

(٤) الحكماء الاسكندرانيون : وهم أصحاب المدرسة الأفلاطونية المحدثة أو الجديدة وهي عبارة تدل عادة على المجهود الخلاق الأخير الذي بذلته العصور الوثنية القديمة (من ٢٥٠ ـ ٥٥٠ بعد الميلاد) لانتاج مذهب فلسفي شامل يمكن أن يلبي مطامح الإنسان الروحية جميعا .

(٥) أفلوطين : (٢٠٥ ـ ٢٧٠ بعد الميلاد) وهو مبدع الأفلاطونية الجديدة ، لكنه هو ومن جاؤوا بعده ، قد عدوا أنفسهم مجرد أفلاطونيين ، واعتقدوا أن فلسفتهم لم تكن أكثر من عرض فكر أفلاطون .

(٦) برقليس : فيلسوف يوناني أفلاطوني ولد في القسطنطينية سنة ٤١٢ م ، أقام في صباه في زنتوس من ليسيا ، ثم أقام عدة سنين في الاسكندرية يأخذ عن أشهر المدرسين ثم رحل لأثينا .

(٧) الفارابي : لا نعلم كثيرا عن حياة الفارابي ، فقد كان فيلسوفا متأملا ثم اتجه للتصوف ، سمي بالمعلم الثاني ، والأول هو : أرسطو . مات في دمشق عام ٩٥٠م ، عن ثمانين عاما .

(٨) ابن سينا : (٩٨٠ ـ ١٠٣٧ م) فيلسوف فارسي وطبيب وقد نقل اسمه إلى اللاتينية فكان : Avicenna وهو أكثر الفلاسفة أصالة .

وقد أقام مذهبا فلسفيا في الوحدانية ، يقترب إلى أقصى حد ممكن من تركيب يؤلف بين مبادىء الإسلام ، وتعاليم أفلاطون وأرسطو . وقد امتزجت فيه رغبة فارسية عازمة في الحياة بسعي دائب نحو الحقيقة ، فأنتجت نسقا فلسفيا يتجلى فيه عقل مبدع ناقد مفعم بشعور ديني . ولقد كان لكتابه : الشفاء تأثير كبير على المسلمين واليهود والمسيحيين ، على الرغم من أنه قد أثار مع كتاباته الفلسفية الأخرى عداوة المتكلمين له .

وكأني بقائل يقول : ما الفائدة في كتبك هذه : التواريخ البالية ، والرسوم الفانية ، وإن هي في نفس الأمر إلا أساطير الأولين ، وأوهام الأقدمين ، مالنا ولأفلاطون ، وأرسطو ، وأصحاب الرواق ، وبقية القوم ، وقد اندثر أثرهم ، وتنوسي ذكرهم ، مالك لا تذكر لنا أقوال المعاصرين من العلماء ، ورأيهم في النفس وأحوالها وتعلقها بالبدن[1] الذي هو موضوع العلم المعروف عندهم : بسيكولوجي ولماذا لا نأخذ في تفسير قول الفلاسفة المعاصرين لنا مثل : هربرت سبنستر[2] وغيره « لا فلسفة إلا الفلسفة الراهنة » .

هذا هو العلم النافع الذي نحتاجه في مثل وقتنا هذا ، لا خرافات الأقدمين التي لا تجدي نفعا ولا تشفي غليلا . فأقول له : أيها الحبيب ، إن الفلسفة التي ذكرتها لا ينكر فائدتها إلا جاهل أو معاند أو كلاهما ، إلا أنك إذا أردت أن تفهمها حق الفهم ، فلا بد لك من معرفة آراء الأقدمين ، إذ الفلسفة وسائر العلوم كالمرء يكون طفلا ، ثم يشب ، ثم يصير كهلا ، وهو شخص واحد . كالسلسلة كل حلقة منها ارتبطت بالأخرى حتى لا يمكن حلها من غير أن يفسد الجميع .

فمن لم يقف على أقوال القدماء حق الوقوف ، لا يتمكن من استنباط آراء المعاصرين ، ولا من سبب اتخاذهم رأيا دون رأي ، ولا مما آلت إليه الفلسفة في

---

(١) موضوع النفس وعلاقتها بالبدن : شغل هذا الموضوع الفلاسفة منذ قديم الزمان وقد تعرض له من القديم سقراط الذي كان يؤمن إيمانا عميقا بخلود النفس . ولعل الصعوبة الناجمة في أي محاولة للتوفيق بين النفس والبدن طبيعة كل منهما المغايرة للأخرى تماما مع وجودهما في إنسان واحد كذلك فالجسم موجود وملموس ، والنفس لا ترى .

(٢) هربرت سبنسر : (١٨٢٠ - ١٩٠٣) انجليزي ، قليلا ما يقرأ اليوم ، لكنه نال شهرة كبيرة ، ذائعة من الشطر الأخير من القرن التاسع عشر ، ففي كتابه : مذهب الفلسفة التركيبية استعرض العلوم البيولوجية والاجتماعية بفكرة فلسفية عامة عن التطور ، باعتباره فكرة تضم أشتات تلك العلوم في وحدة . وعلى الرغم من أنه : لا الفلاسفة ، ولا العلماء المعاصرون ، ولا الذين جاؤوا فيها بعد ، وجدوا في ذلك الاستعراض ما يكفي من حيث الدقة والوضوح ، إلا أنه لاقى نجاحا وتأثيرا كبيرين ، عند كثير من أولئك الذين تأثروا بعلم الأحياء الداروني ، وبالمناهج الطامحة التي كانت ترمي إلى ارتقاء العلوم الاجتماعية .

حالتها الراهنة . قال باكون الفيلسوف الإنجليزي[1] : إن التاريخ للعلوم كالبصر لجسد الإنسان ، به يبصر ما تقدم ما بين يديه ؛ لكي يعلم الناحية التي ينبغي له أن يقصدها اهـ كلامه .

ثم أنه لا يخفى أن المسائل الفلسفية لا تتغير بتغير الزمان ، وهي الآن على ما كانت عليه في القرون الماضية ، من البحث عن ماهية الوجود ، ووجود الإله وجوهر النفس ، وكيفي اتصالها بالبدن وإدراكها بالحس ، وما هي حقيقة المعرفة ، والميزان الذي به تقاس حقيقتها .

فهذه المسائل وأمثالها التي اشتملت عليها الفلسفة ، لم تختلف باختلاف الأجيال أتظن أنا نحسن الجواب أكثر مما كان يحسنه أفلاطون ، وأرسطو ؟ لا والله ـ إنا لو قدرنا على ذلك لقدرنا على الاتصاف بصفات الألوهية . وشتان ما بين البعوضة والفيل .

فلو راجعت هربرت سبنسر مثلا الذي ذكرته آنفا ، لوجدته يعترف في كتابه الموسوم بالأصول الأولية ، بأن الأوليات في الفلسفة مما لا طاقة للبشر عليها ، وأن لا سابقية لنا على الأقدمين ، إلا في المسائل الجزئية ،والمباحث الفرعية ، دون ما يهمنا حله من إشكالات الأصول .

فالمسائل باقية والجواب يختلف . وكل جيل أخذ بسبب من تقدمه ، يخطو ثلاث خطوات ويؤخر أخرى ، وبيننا وبين الغاية المقصودة بون بعيد ،كاد أن لا

---

(١) باكون : هو : فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) ولد في ظل البلاط الانجليزي الذي خيم على حياته بأسرها ، وتلقى تعليمه في : كيمبردج ، وما أسهم به بيكون في الفلسفة كان حقيقة في ميدان المنهج العلمي ، فقد كان من المتمردين على التقاليد الأفلاطونية والأرسطية وأجلاهم بيانا . ولقد زعم أن المنطق الأرسطي غير مفيد بوصفه أداة للكشف ، فهو يجبرنا على التسليم بنتيجته ، لكنه لا يكشف عن شيء جديد ، ويجر التجربة من ورائه جرا كأنها الأسير . كذلك رأى أن المدرسة العقلية التي تستمد أصولها من أفلاطون غير مجدية ، ويرى أن الفلاسفة العقليين كالعناكب ينسجون الأفكار من تجاويف عقولهم . وكان يرى أن التجريبيين الغلاظ كذلك ، ليسوا بأفضل من العقليين لأنهم كالنمل يجمعون المواد بلا هدف . أما النحل : فهو يقدم لنا النموذج الصحيح لخطة السير العلمية ، فالنظام هو سر الأمر كله ، فعلينا بتجميع الوقائع أو التاريخ الطبيعي ، واختزانها وتفسيرها بتبصر وفقا لقوانين محددة .

يتصوره عقل البشر ، فضلا عن أن يتخطاه . ذلك سر الله لا يحيط به إلا هو .

فلا يغرنك أيها الحبيب شقشقة المتفلسفين ، وأنصت إلى الفلاسفة ، ترى كلا منهم راكنا إلى من تقدمه ، يوافقه تارة ويخالفه أخرى إلى أن ينتهي النسق إلى فلسفة اليونان[1] ، ولهم حق السبق ، وفضيلة التمهيد . فإذا لم يكن من

---

(١) بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الاسلامية : تجمع الآراء الفلسفية كلها على فضل الفلسفة اليونانية في السبق والتمهيد والأصالة خاصة فيما يتعلق بأفكار الطبيعة ، ولكننا يجب أن نحذر هنا من الوقوع في الخطأ الشائع لدى الكثير من المفكرين خاصة المستشرقين ، فإنهم يعدمون تقريبا كل أصالة أو فكر إسلامي ، ويعتبرون الفلسفة الاسلامية مجرد ذيل للفلسفة اليونانية . وتلك بعينها هي النتيجة التي ينتهي إليها هنا : سانتلانا ، وهي الناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الاسلامية ، وعن النظر إلى الملامح اليونانية خصوصا من حيث المادة والاصطلاحات .

لكن الحقيقة أن المعاني التي قصدها فلاسفة الاسلام لم تكن دائما هي المعاني اليونانية ولقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول ، بل وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . ولقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلا يضمن لهم الاستقلال ، وقد قدم لنا يوليوس أوبرمان J. Obermann بحثين عن مشكلة العلية عند العرب ظهر في المجلة الفيناوية لمعرفة الشرق Wzkm المجلد ٢٩ (١٩١٥) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ (١٩١٦ - ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك في مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان :

Der Philosophische und religiose Snbjektismus Ghazalis.

قسينا ، ليبتزج ١٩٢١ .

ولعل في إنتاج العقلية الاسلامية لعلم الكلام ما يثبت صدق ما نقرره من إبداع الاسلاميين ذلك العلم الذي هو علم التوحيد أو علم أصول الدين وتعريفه : إنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، وهذا العلم هو - حقيقة - النتاج الخالص للمسلمين .

ونحن لا ننكر أن المتكلمين قد أخذوا في الجزئيات من بعض العقائد الفلسفية والمذاهب الشرقية ، التي كانت منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون ، ولكن بالرغم من ذلك ففي علم الكلام في جوهره العام - حتى القرن الخامس الهجري - إسلاميا بحتا . وقد قاوم بعد ذلك فقهاء المسلمين مقاومة عنيفة مزج علم الكلام بالعناصر اليونانية .

كذلك الأمر بالنسبة لعلم أصول الفقه : فهو منهج أصولي ، أو بعبادة أخرى هو : منطق الفقيه ، مقابلا لمنطق الفيلسوف ومنهجه . ولقد كان علم الأصول علما معتنى به منذ أن وضع بعض قواعده الصحابة ، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس ، ثم أضاف إليه التابعون بعد ذلك عناصر متعددة ، ثم وضعه الشافعي وتلاميذه في صورة كاملة ، وتناوله بعد هذا المعتزلة والأشاعرة بالتعديل حتى أقاموه علما كاملا في صورة بارعة .

وفي هذا المجال أنتجت العقلية الفلسفية الإسلامية تفكيرا منطقيا جديدا بل وكشفت عن المنهج التجريبي ، الذي عرفته أوروبا بعد ذلك وسارت في ضوئه إلى حضارتها الحديثة .

السائغ لدى أديب من الإفرنج أن يجهل ما كان عليه حكماء اليونان .

كيف يسع ذلك مصريا ومسلما : والعلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان ، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام ، ولا مذاهب قدماء المتكلمين ولا بدع المبتدعين ، من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية ، لا مجرد إلمام . وهذا لا يحتاج إلى برهان ، بل نعول فيه على العيان . فصار هذا التاريخ والحالة هذه كالمقدمة الضرورية لتاريخ التمدن الإسلامي ، لا يسع أحدا من هذه الأمة إهماله ، ولا طالب الحكمة جهله .

فأرجو أيها السادة من محبتكم للوطن الاعتناء بهذا التاريخ الجليل ، الذي به أحرز الإسلام قصب السبق في القرون المتوسطة ، ونال بها فخرا يا له من فخر ، فما من أمة أخذت في الترقي ، إلا وأقبلت على طلب أخبارها وإحياء ما اندرس من آثارها ، فإذا أهملتها كان ذلك أظهر شعار على التلاشي والإدبار . وفيما قلناه كفاية لأولي الأبصار . نعم إن هذا التاريخ يستدعي من طالبه مزيد العناية ، وطول الاجتهاد ، وذلك من شروط كل علم .

قال الحكيم اليوناني : العلم في موطنه كالذهب في معدنه لا يستنبط إلا بالدأب والتعب ، والكد والنصب ، ثم يجب تخليصه بالفكر كما يخلص الذهب بالنار اهـ . كلامه .

ولنرجع الآن إلى موضوعنا ، فأقول وبالله التوفيق : إن الفلسفة على حد قول أبي نصر الفارابي هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ، وهي ما تسمى أيضا عند العرب بالعلم الإلهي ، وبالحكمة الإلهية وبالإلهيات نقلا عن ارسطو طاليس .

قال ابن سينا في كتاب الشفاء :

موضوع العلم الإلهي الوجود المطلق ومنه أخذ صاحب التعريفات قوله :

إن الحكمة الإلهية ، هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه ، وهو

تعريف متداول بين الناس ، يوجد أيضا في المقدمة الخلدونية[١] حيث قال : علم الإلهيات علم ينظر في الوجود المطلق ، فاختلفت العبارات والمعنى واحد ، لاتحاد الأصل فيه ، وهو المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس[٢] هو قول مبهم يحتاج إلى الشرح . قلت إذا روى عاقل فيما بين يديه من المحسوسات رآها تتقلب في طور الاستحالة والتغير لا تستقر على حال ، حتى قال بعض الحكماء : إن البدن البشري لم يبق منه عند انتهاء أربعين سنة ، ولا جزء مما كان عليه في بداية تلك المدة .

ومنه القول المشهور بين الحكماء : إن البدن سيال ، وهو مأخوذ من أفلاطون فالعامي لا يعبأ بذلك ، بل ولا يفطن به ، ويغلب على وهمه أن المحسوس هو الموجود ، ولا يخطر بباله أن يكون غير ما يدركه بحواسه .

قال ابن رشد[٣] في كتاب الكشف ، إن الجمهور يرون أن الموجود هو

---

(١) ابن خلدون : هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ولد بتونس عام ١٣٢٢م وتوفي بالقاهرة عام ١٤٠٦ م وقد حصل علومه في تونس ، وبعد أن درس كل العلوم المعروفة في عصره اشتغل بخدمة الدولة حينا ، وارتحل مسافرا حينا آخر . ومقدمة ابن خلدون : من أشهر ما كتب في الاجتماع والتاريخ والسياسة وغيرها . وابن خلدون هو واضع فلسفة التاريخ أو فلسفة المجتمع المبنية على تتبع الحوادث إلى عللها وكشف قوانينها ، ولو استطعنا ذلك لأصبح التاريخ علما .

(٢) كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو : ما بعد الطبيعة ، أو الميتافيزيقيا . وما بعد الطبيعة : أطلقه الناشر على رسالة أرسطو في الفلسفة الأولى لأنها جاءت في نشرته « بعد » أي : «Meta» باليونانية ـ فلسفته الطبيعية ـ فلأنها جاءت بعد الفلسفة الطبيعية اكتسبت هذا الاسم . ويحتوي مؤلف ما بعد الطبيعة لأرسطو على أربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية .

(٣) ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨م) وقد نقل اسمه إلى اللاتينية فكان : (افيروس) Averroes وهو فيلسوف وفقيه ، وقاض وطبيب . ولد في قرطبة بأسبانيا ، توفي في مراكش : أما في المغرب ، فإن أشهر ما يعرف به أنه : شارح أرسطو ، فالنص اللاتيني لمؤلفات أرسطو الكاملة يحتوي عادة على شروح ابن رشد ، وهي شروح مستقاة في أغلب الأحوال من ترجمة عبرية للأصل العربي المفقود .

ولقد كتب ابن رشد ، على كثير من مؤلفات أرسطو ثلاثة شروح مختلفة هي : الملخصات ، الشروح المتوسطة ، والشروح الطويلة . وفيها يقتطف الشارح أجزاء من النص الأرسطي ، ويضيف إليها تعليقات توضيحية ، ونقدية مع الاستعانة بأقوال الشراح الكلاسيين مثل :=

هذا المتخيل والمحسوس ، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم اهـ .

إلا أن العاقل السليم الفطرة لا يرضى بهذا المقام السخيف فلا يزال فكره في أطوار الوجود متقلبا يلتمس في الموجودات ما أصلها وفي المحسوسات ما وراءها سائلا نفسه المسألة بعد المسألة فيقول : ليت شعري ما هذا الوجود ؟ وما أصله ؟ وكيف بقاءه وما منتهاه ؟ وكيف تركيبه . . وهل وراء هذا المتغير شيء باق ، ثم ما أنا ؟ وما حقيقتي . . . ومن أين حياتي وكيف بقائي ، وما منتهاي . . ومالي ولهذا الوجود ؟

قال كنت[1] الفيلسوف الألماني المشهور : موضوع الفلسفة محصور في ثلاث : من أين ، وفي أين ، وإلى أين . فإذا دخل الإنسان هذا المجال من الفكر لا زال مترقيا شيئا فشيئا من المحسوس إلى المعقول، ومن المعقول إلى ما هو أعم منه وأرفع في درجات الوجود ، حتى انتهى إلى ما سماه الحكماء : علة

= ثامسطيوس ، والاسكندر الأفروديسي ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن باجه . ويبدي ابن رشد في شرحه بصيرة نافذة ، وعرضه جلي موجز .

وتتمثل أهمية ابن رشد ، من حيث هو فيلسوف ديني في رسائله الجدلية ، وفيها جاء تصديه الجرىء لهجوم الغزالي على الفلاسفة ، وفي شرحه على جمهورية أفلاطون . فقد وقفت الفلسفة بعد الغزالي موقف الدفاع وأصبحت موضوعا لهجوم متصل يشنه عليها علماء الشريعة والكلام .

ومن هنا كان الطابع الجدلي الذي يميز كثيرا من كتابات ابن رشد فلقد أخذ على عاتقه أن يوفق بين القانون الديني (الشريعة) والفلسفة ، بأن يبين وحدة المقصد لكل منهما .

(١) كنت هو : عمانوئيل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) ولد بكونجسبرج ، وكان ابوه سروجيا. كان محور اهتمامه : العلوم الرياضية والطبيعية إلى جانب الفلسفية ، ولقد أثر في تفكيره تياران رئيسيان من تيارات الفلسفة الأوروبية : أحدهما : العقلية النزعة التي وصلته عن طريق أساتذته بالصورة التي صاغها: ليبنتز وفولف . والتيار الأخر : هو النزعة التجريبية التي شعر بتأثيرها شعورا قويا حين وقع على بعض كتابات هيوم في ترجمتها الألمانية .

وتبدأ فلسفة كانت الناضجة بكتابه الرائع : نقد العقل الخالص (١٧٨١) أو الفلسفة النقدية وهي تأليف وليست جمع بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية .

وربما كانت أفضل طريقة للتعرف على جوهر مذهب كانت الفلسفي هي أن نتناوله عن طريق تصنيفه المزدوج للأحكام ، ففي رأيه : ١ - إن كل حكم : إما أن يكون تحليليا أو تركيبيا . ٢ - وإما أن يكون قبليا أو بعديا .

العلل والواجب الوجود مطلقا . فيقف بحثه ويستريح فكره ومنه قول أفلاطون وأرسطو :

إن بداية الفلسفة التعجب ، ومنتهاها عدم التعجب ، حيث يتحقق الإنسان أن الوجود لا يمكن أن يكون على غير ما هو ، فيزول اضطرابه .

هذا ما يجده الإنسان من نفسه إذا أطلق عنان الفكر في الموجودات . وعلى هذا المنوال جرت العادة في الأمم من غير تفاوت .

وقد شبه بعض الحكماء الفلسفة في الأمم ، بالإنسان يكون في بداية أمره طفلا ، لا يعلم شيئا ولا يتصور غير ما يمسه بيده ، ويبصره ببصره ، يتغذى باللبن ولا يقدر على فحص معناه ، ثم يصير شابا يتغذى بلحم الطيور ، ويتكلم بفصيح العبارة ، وهو مع ذلك لا يقدر على أن يتصور من المعقولات إلا قليلا ، ثم يصير كهلا قد اتسع نطاق عقله ، لا يغتر بالظواهر ، يجول فكره في المعقولات جولان الطير في السماء .

فمن تأمل في تاريخ الفلسفة اليونانية ، وجدها في بدء نشأتها لم تتجاوز حد المحسوس .

كان أول بحثها عن ماهية الموجودات أي عن تركيبها وعينيتها ، من غير التفات إلى ما وراء ذلك من القوى المتحركة والعقول المرئية .

قال جالينوس[1] في كتاب الأركان :

كان جل اعتناء القدماء ، أن موجد الوجود : المادة الأصلية التي منها تركيب الأشياء المفردة . إذ لا يتصور استحالة المواد بعضها إلى بعض ، إلا إذا فرضنا هناك وجود مادة أصلية اشتركت فيها جميع تلك المواد ، منها تنبعث وإليها تعود ، انتهى كلام جالينوس .

---

(١) جالينوس : جالينوس كان طبيبا وفيلسوفا وكانت له شهرة طبية في الفلسفة والطب وله أهمية كبيرة ، إذ أنه نقل إلى الاسلاميين خلال كتاباته ، المذاهب اليونانية التي تعارض المذهب المشائي الأرسطي . وقد ذكر عن جالينوس أنه اشتغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب .

ولمثل هذا إذا أحرق الخشب يصير ناراً ثم رماداً ، وماء وبخارا ، ثم يتحول الرماد والماء ، ويصير نباتا مثلا ، أو عشبا ، ثم إذا أكله الحيوان يصير لحما وعظاما ، إلى غير ذلك .

فقال قدماء اليونان : لا يمكن ذلك إلا إذا كان أصل الأشياء واحدا . فمنهم من قال ، إن هذا الأصل هو : الماء ؛ وهذا رأي ثاليس[1] المالطي . وقال غيره : إن الهواء وهذا رأي انكسيمانس[2] ، وذهب غيره إلى أنه : مادة لا صورة لها معينة دائمة التحرك ؛ تتغير تارة وترجع إلى أصلها أخرى ، وهذا قول انكسمندر[3] . فهم بالجملة لم يتجاوزوا حد الطبيعة ، ولم يقصدوا غيرها من الموجودات ـ ثالثيس توفي قبل المسيح بـ ٥٤٥ سنة ، انكسيمانيس قبل المسيح بـ ٥٢٩ سنة ، انكسيمندر ٥٤٧ سنة ، وقد انحصر الوجود عندهم في حيز المحسوسات فلقبوا لذلك باسم : الطبيعيين[4] عند العرب وعند اليونان ، وهو باليوناني : فزيولوجي .

هذا ما تحقق عندنا من تاريخ الفلسفة في عصرها الأول ، فلا تغتروا بما

---

(١) ثاليس : طاليس ، من ملطية وهي : ثغر يوناني في آسيا الصغرى أنبأ بالكسوف الذي وقع في ٥٨٥ ـ ٤ قبل الميلاد ، كان حكيما من ذوي الاهتمامات الكثيرة ، فمن بين الأشياء الأخرى التي أداها أنه نظم تحويل مجرى أحد الأنهار ، وتضمنت اكتشافاته الرياضية ، والفلكية طرائق القياس ، كقياس ارتفاع الأهرام مثلا .

(٢) انكسيمانس : من ملطية ، ازدهر حوالي ٥٤٥ ق.م . ، عاد إلى فكرة طاليس التي تجعل عنصرا محددا من العناصر التي منها يتألف العالم ـ تجعله مادة أصلية . يصدر عنها ما عداه ، لكنه رأى أن هذه المادة هي الهواء ، أو بالأحرى هو : الضباب .

(٣) انكسيمندر ، هو : انكسيمندريس : من ملطية ، ازدهر حوالي ٦٥٠ ق.م. كان من بين جهوده ، العلمية أن وضع خريطة مشهورة للعالم ، وقد حاول مثل طاليس أن يحدد عنصرا واحدا منه صدر العالم وكان ذلك العنصر الواحد هو في رأيه : اللامحدود . ولعله يعني به مادة ذات امتداد غير محدود لا يمكن أن يطلق عليها اسم محدد لأنها غير موجودة في العالم المتكون .

(٤) الطبيعيون : وهؤلاء هم : أصحاب المذهب الطبيعي Naturalism والفيلسوف الطبيعي هو الذي ينكر حاجتنا إلى أية تفسيرات لما هو طبيعي ، على أساس ما هو فوق الطبيعة فالعادة في مثل هذا الفيلسوف أن يعتقد أن أي رجوع إلى إله ، أو إلى عالم للقيم أو إلى العقل باعتباره شيئا يزيد عن كونه ظاهرة ـ أمر غير مشروع .

قاله الشهرستاني[1] في كتاب الملل والنحل ، عند ذكر فلاسفة اليونان فقال الحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة هم : تاليس المالطي ، وانكسا غورس[2] ، وانكسيمانس ، وفيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، وتبعهم جماعة من الحكماء مثل : فلوطو خيس[3] ، ويفيراط[4] ، وديموقراطيس ، والشعراء والنساك .

وإنما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر وحدانية الباري تعالى ، وإحاطته علما بالكائنات ، كيف هي ، وفي الإبداع ، وتكوين العالم . وأن المبادىء الأول : ما هي ، وكم هي ؟ وإن الميعاد ما هو ، ومتى هو ؟ أهـ . ثم شرع في ذكر تاليتس[5] ، فقال : إنه مؤمن تفلسف في المالطية . قال : إن للعالم مبدعا ، لا تدرك صفته العقول من جهة حد جوهريته ، وإنما يدرك من جهة آثاره ، وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الخ ما قاله . وقد أتى بمثل ذلك ما ذكر في حق انكسيمانس ، قال : إن مذهبه أن الباري تعالى أزلي ، لا أول له ولا آخر ، هو مبدأ الأشياء ، إلى غير ذلك ، مما هو أقرب إلى كلام التوحيد الإسلامي ، منه إلى عبارة يوناني كان في أثناء القرن الخامس قبل المسيح .

ثم قال بعد ذلك : وينقل عنه أيضا : أن أول الأوائل من المبدعات ، هو

---

(١) الشهرستاني هو : أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني المتكلم على مذهب الأشعري ، إماما مبرزا ، فقيها ، متكلما ، ولد سنة ٤٧٩ هـ توفي في شعبان سنة ٥٤٨ هـ .

(٢) انكساغورس : من أقلازمين باليونان الأيونية ازدهر حوالي ٤٥٠ ق.م. وحوكم بتهمة الإلحاد لوصفه الشمس بأنها كتلة من الصغر بيضاء ساخنة !

(٣) أفلوطوخيس هو : فلوطرخيس . كان فيلسوفا مذكورا في عصره . وله تصانيف مذكورة بين فرق الحكماء منها كتاب : الآراء الطبيعية . وكتاب الرياضة . وكتاب في علم النفس .

(٤) بقراط : أبو الطب : ولد بجزيرة كوس سنة ٤٦٠ق.م. من أشرف بيت من أسرة قريسا ميس الملك . تعلم صناعة الطب من أبيه : ايرقليدس . ورأى أن صناعة الطب كادت تبيد . فقرر تلقينها لمستحقيها حتى لا تبيد . فكان بقراط بذلك أول من علم الناس صناعة الطب ولقد توفي سنة ٣٦٥ ق.م.

(٥) هو طاليس .

الهواء ، ومنه تكون جميع ما في العالم أهـ .[1] محل الحاجة من كلامه . ثم لما تنبه لما بين القولين من التناقض ، لم يجد للتوفيق وجها آخر ، إلا أن تنسب لانكسيمانس ، وهذا نوع معرفته بالملة الحنفية العتيقة فقال (صحيفة ٢٦٠) ونزل العنصر منزلة القلم الأول ، والعقل منزلة اللوح القابل لنفس الصور ، ورتب الموجودات على ذلك الترتيب . وهو أيضا من مشكاة النبوة اقتبس ، وبعبارة القوم التبس أهـ كلامه . ثم قال : إن أنباذ وقليس كان في زمن داود عمه ، مضى إليه ، وتلقى منه . وقال في حق فيثاغورس أيضا : إنه كان في زمن سليمان عمه ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة .

ثم ذكر من كلامها ، ما هو بمذهب أهل التوحيد ، والاسكندرانيين ، أشبه منه إلى كلام مثل هؤلاء اليونانيين ، وما تحقق عندنا من مذاهب كل منهم ، ولولا خوف التطويل لأمكنني أن أورد من ذلك كثيرا . أو اقتصر على ما ذكره اليعقوبي في المجلد الأول (صحيفة ١٣٤) في حق فيثاغورس ، قال وبعده (أي سقراط) فيثاغورس ، وهو أول من تعلق في الاعداد والحساب والهندسة ، ووضع الألحان ، وكان في زمان ملك يقال له أغسطس فهرب منه ، فتتبعه ، وركب فيثاغورس البحر حتى صار إلى هيكل في جزيرة فأحرقه عليه الملك بالنار ، وكان لفيثاغورس تلميذ يقال له : أرشميدس ، فعل المراية المحرقة فأحرقت مراكب العدو في البحر اهـ .

وفي ذلك من التخليط والالتباس ، ما ليس له قياس . وناهيك من ذلك أن سقراط كان بعد فيثاغورس بنحو مائة وخمسين سنة ، وأن بين فيثاغورس وأغسطس أكثر من اربعماية وخمسين سنة ، وبينه وبين ارشميدس من نحو ثلثمائة وخمسين سنة . فليت شعري كيف اجتمع هؤلاء الأفاضل ؟ وما أوردت ذلك حبا للانتقاد الفارغ ، والشهرستاني مثلا له في التاريخ من المقام ما لا ينكره منصف ، بل ليتقرر عندكم أن العبرة في التاريخ هو التمييز بين الرجال

---

(١) يستخدم المؤلف الأحرف (أهـ) أو (هـ) وهي تدل على انتهاء كلام الفيلسوف الذي يذكر سانتلانا عباراته . وسوف نتقابل مع مثل ذلك في كثير من المواضع ، فرأينا أن ننوه عنه .

والأعصار ، فمن لم ينزل الرجال منزلتهم في الزمان ، ولم يعط كل ذي حق حقه وجعل فلاسفة اليونان صبرة واحدة ، لم يفرق مذهبا من مذهب ولا جيلا من جيل ، لا محيد له من أن يخبط خبط العشواء ، حتى كاد من يعتمده أن لا يفهم من حكمة اليونان ، ومن تتابع آرائهم ولا حرف واحد .

ولنرجع الآن إلى موضوعنا ، فنقول أنه آل الأمر في منتصف القرن الرابع قبل المسيح إلى ديموقراطيس ، ويدعى أيضا عند العرب : ديموقراطيس[1] . وديموقراطيس به بلغت فلسفة الطبيعيين حد النهاية ، جمع آراء من تقدمه ووضعها على نسق بديع من الدقة والإتقان ، حتى كاد لا يقول بغيرها في كل عصر من اتخذ مجرد الطبيعة جصلا .

---

(١) المذهب الذري وديموقراطيس : كان لوقيبوس هو أول من قرر النظرية الذرية في طبيعة العالم . وجاء زميله ديموقريطس فأحكم صياغتها في القرن الخامس ق.م. ثم أعاد تقريرها أبيقور في صورة لم يدخل فيها إلا تعديلا طفيفاً . وأوفى عرض قديم ما زال في حوزتنا لهذه النظرية هو شرح : لوكريتيوس لها في قصيدته : طبائع الأشياء التي اتخذ مادتها من فلسفة أبيقور . ويتألف العالم في رأي الذريين مما هو موجود أي : الملاء أو الذرات . ومما هو غير موجود أي : الخلاء أو الفراغ على حد سواء .

وما من شك في أن الطبيعة القديمة في عهد ما قبل أرسطو ، إنما تتسم في عمومياتها بالذرية الديموقراطية . وعندما ظهر أرسطو بطبيعته المشهورة لم يقبل ذرية ديمقريطس . وكما نعلم فلقد كان لأرسطو الأثر العظيم النافذ في اليونان ، وفيما بعد اليونان . ولكن بالرغم من هذا ، فلقد عاش ديموقريطس في طبيعة الأبيقوريين . وكان لهم أيضا أثرهم الكبير في حياة اليونان .

وأظلت العصور الوسطى المسيحية ، وطبيعة أرسطو مسيطرة تماما على كتابات آباء الكنيسة الوسطى وبخاصة : توما الأكويني . وحورب المذهب الذري اللهم إلا من أقلية ضئيلة من المفكرين . لقد احتضنت ذرية ديمقريطس ، ولكنها حوربت من الكنيسة أشد حرب . وأما الفلسفة الإسلامية فقد انبثق لدى رجالها مذهب ذري ، عرف باسم مذهب الجزء الذي لا يتجزأ . وصدر عن المعتزلة والأشاعرة مصحوباً بالمؤثرات الدينية .

وانتقلت الذرية الاسلامية إلى أوروبا المسيحية ، وما أن أطل عصر التنوير في أوربا ، وأعقبه العصر الحديث ، حتى تلقف ديكارت : ذرية الأشاعرة ، وصاغها صياغة جديدة . وفي عصورنا الحديثة ظهر ليبنتز ليعيد النظرية في ثوبها الجديد . وقدم فكرة المونا د . وظهرت الذرية أيضا عند فتجنشتين مصحوبة بفلسفة التحليل ، وتمثلت الذرية كذلك عند رسل في فلسفته الذرية المنطقية .

صرح أولا بقدم الطبيعة والدهر ، ثم بوجود مادة واحدة زعم أنها مركبة من أجزاء غير مجزأة دائمة التحرك ، فمن اجتماع تلك الأجزاء تحدث المفردات من الأجسام ، وباقترانها تفنى ، وهكذا من الأبد إلى الأبد من غير أن يكون لافتراقها واجتماعها نهاية ، ولا لتغير العالم غاية ، إذ ليس هناك إلا الدهر والطبيعة . وذهب إلى هذا القول في الطبيعيات أنباذوقليس وإن خالف ديمقريطوس في الباقي ،وعندي أن هذه هي الفرقة المعروفة عند العرب باسم الدهريين .

قال اليعقوبي في تاريخه (المجلد الأول ص ١٦٨) وقالت طائفة تسمى الدهرية ، لا دين ولا رب ، ولا رسول ولا كتاب ، ولا ميعاد ، ولا جزاء بخير ولا بشر ، ولا ابتداء بشيء ، ولا انقضاء له ، ولا حدوث ولا عطب ، وإنما حدوث ما يسمى حدثا تركيبه بعد الإفتراق ، وعطبه تفريقه بعد الاجتماع وجميع الوجهين في الحقيقة : حضور غائب ، ومغيب حاضر . وإنما سميت الدهرية لزعمها أن الإنسان لم يزل ولن يزول ، وأن الدهر دائر لا أول له ولا آخر ، واحتجوا فيما ادعوا بأن قالوا : إنما يعرف وجود الشيء وفقده حالان لا ثالث لهما ، حال الشيء فيها موجود فأنى يحدث ما قد كان ووجد ، وحال لا شيء فيها فأنى يكون الشيء في حال لا تشبه لها ، وذلك أبعد .

وكذلك القول في المدعي في العطب ، لا يعرف غير حالين : حال الشيء فيها قائم فمحال قول من ادعى العطب للشيء في حال كونه وقيامه ، وحال لا شيء فيها فكيف يكون العطب الأزلي ، وذلك محال . اهـ كلام اليعقوبي .

وقريب من ذلك ما قاله الإمام الغزال[1] ، في : المنقذ من الضلال نصه :

---

(١) الغزالي : هو : أبو حامد محمد الغزالي (١٠٥٩ - ١١١١ م) ولد في « طوس » بخراسان . ودرس علم الكلام في نيسابور على إمام الحرمين : الجويني . ولقد درس كتب الفلاسفة ، ولا سيما الفارابي ، وابن سينا . ثم ألف : مقاصد الفلاسفة ، ملخصا فيه مسائل الفلسفة ، غير متعرض لنقدها ، مرجئا النقد لكتب تالية كان أهمها : تهافت الفلاسفة ، ثم قدم مؤلفه العظيم : إحياء علوم الدين ، في الفترة التي كان منصرفا فيها للعبادة والتأليف وقد عاصر أربع=

الدهريون هم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا ، وهؤلاء هم الزنادقة اهـ .

فإنا لو حاولنا استنباط الأصول التي اعتمدها اليعقوبي والغزالي فيما ذكراه في حق الدهرية ، وجدنا سنبلقيوس يقول في كتاب : السماء والعالم ، حاكيا عن انباذقليس ، إن هذا العالم لم يحدثه أحد من الآلهة ولا من البشر ، بل كان أبداً اهـ .

ثم قال ارسطا طاليس في المقالة الثالثة من كتاب للسماء ما نصه :

أما من ذهب إلى قول انباذقليس ، وديمقريطس فإنه قال : إن الأركان لم تحدث باستحالة بعضها في بعض ، بل لا حدوث إلا في الظاهر ، فإنها موجودة على حدثها ، فتفترق بعد الإجتماع اهـ كلامه .

ثم قال في كتاب الفساد والتكوين في المقالة الأولى : وعندهم أن الأركان إذا اجتمعت ، فقد تحدث الأجسام وإذا افترقت الأجسام[1] .

وعندهم أيضا ، أن الوجود لا يصير أبدا إلى العدم اهـ كلامه .

وقال ديوجانس[2] في : تاريخ الحكماء : ورأيهم أن العدم لا يحدث من شيء وأن الموجود لا يصير إلى العدم اهـ كلامه .

فإذا قابلنا هذه النصوص بما في تاريخ اليعقوبي ، ! وجدناها مطابقة فصلا

= تيارات فكرية : المتكلمون . الباطنية ، الفلاسفة ، المتصوفة .
وقد شرع الغزالي في إبطال حجج الفلاسفة . حيث كان على النقيض . لا يرى في الأقيسة العقلية أداة صالحة لمعرفة الحق . بل الأداة الصالحة لذلك عنده هي الذوق الباطني . ومن ثم فقد أخذ بوجهة نظر المتصوفة دون الفلاسفة أو المتكلمين ، أو الباطنية .

(١) هكذا في الأصل والأنسب مع هذا السياق ، وإذا افترقت فسدت الأجسام .

(٢) الأنسب هنا مع هذا السياق . وقال : القفطي في تاريخ الحكماء حيث لا مناسبة لذكر إسم : ديوجانس هنا . ثم إن سانتلانا دائما يسمي أخبار الحكماء للقفطي بتاريخ الحكماء .

لما ذكره من مذهب الدهرية ، فتقرر حينئذ أن الدهرية عند العرب ، هم شيعة ديمرقريطس ، وأنبدوقليتس ، وأن الطبيعيين هم بقية الأقدمين من الفلاسفة ومذهب ديمرقريطوس هو الغاية القصوى في فلسفة اليونان ، أواخر العصر الاول اقتبس منه الاشاعرة قولهم : بالجزء الذي لا يتجزأ . . منه أخذ ابراهيم[1] النظام من متكلمي المعتزلة قوله بالكمون ، كما سنبينه في محله ان شاء الله .

ومنه أخذ جم غفير من الملاحدة والطبيعيين قولهم في إنكار الباري ، ووحدة الوجود ، فمن طابق قول ديموقراطيس بما عليه الطبيعيون من الفلاسفة في عصرنا هذا ، لما وجد بين القولين تفاوتا ، اللهم الا ما نشأ عن تقدم العلوم في زماننا .

والحق أن من اقتصر على الطبيعيات ، ولم يقل بغير المحسوسات لا يسعه الا اقتفاء أثرهم ، والتحلي بشعائرهم ، مع أن من تبصر في عواقب الامور ، تحقق أن مثل هذا الرأي لا يفضي في كل زمان ، الا لإنكار الحقائق وهدم دعائم العقل . كيف لا ، ومن قال أنه ليس في الوجود الا المحسوس ولا شيء سواه ، كيف يمكن له ان يحكم بالوجود .

وقد اصاب المحقق ناصر الدين الطوسي في شرح المحصل حيث قال نقلا عن أرسطو طاليس وغيره : الحس إدراك فقط ، والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس[2] . . وليس من شأن الحس التأليف الحكمي ، لانه

---

(١) إبراهيم النظام : هو إبراهيم بن سيار بن هانىء النظام ، من رؤوس المعتزلة . متهم بالزندقة . وكان شاعراً أديباً بليغاً . وله كتب كثيرة في الاعتزال والفلسفة . مات في خلافة المعتصم سنة بضع وعشرين ومائتين .

(٢) نحن هنا في الحقيقة أمام أهم وأدق تفرقة بين ما هو محسوس وبين ما هو معقول . أو بين الادراك الحسي والأحكام العقلية . فالحس قاصر وعاجز عن أن ينبئنا بأحكام قاطعة يقينية إذ أنه قائم على التغير والمتغير . أما الادراك العقلي أو الحكم العقلي فأنه يتجاوز نطاق المحسوس ليقدم لنا أنواعاً أخرى من المعارف والمدركات غير المحسوسة والتي تتسم في نفس الوقت باليقين الكامل ، ونحن عن هذا الطريق ـ طريق التصور العقلي الشامل والمنطلق ـ نستطيع أن نصل إلى برهان صادق ودليل قاطع على وجود الله سبحانه وتعالى . وفي الوقت نفسه يكون ذلك الدليل بمثابة=

إدراك فقط ، فلا شيء من الأحكام محسوسة أصلا . فاذا كل ما هو محسوس ، لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوساً بكونه يقينياً أو غير يقيني ، أو حقا أو باطلاً ، أو صواباً أو غلطاً ، فأن جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام ا هـ كلامه . وهو واضح لمن تحقق ماهية الحس ، وأنه مقصور بالضرورة على خصوص المدرك لا يتعداه .

على أن المدرك والمدرك ، لا زالا يتغيران فكيف يحكم به على غيره ، وكيف ينبني عليه حكما عقليا ، وكيف يقف على حقيقة ، إذ كل موقوف على ما هو غير الحس ، فإني إذا تصورت مثلا أني قد سمعت الصوت ، فقد تجاوزت حد الإدراك الحسي ، وأدخلت فيه حكماً عقلياً ، ليس له بالحس تعلق ، فكل

= طعنة نافذة نوجهها إلى قلب المذهب الحسي المادي الذي بدأ منذ الأزل وما زال من آن لآخر يظهر بعقمه وفساده على سطح الفكر حتى الآن !

لقد رفض أصحاب الحس والمحسوس بكل ما يستند على غير المشاهد الملموس ، وطبقاً لهذا التصور نفذوا من تلك الثغرة إلى إنكار وجود الخالق سبحانه وتعالى لأنه لا يلمس أو يرى ، ولكن ! لقد تهاوت حجتهم وتهافت دليلهم المادي ، فالحس قاصر وعاجز عن أن يقدم لنا اليقين الكامل كما وأنه مقصور على نوع واحد فقط من المدركات الحسية . أما العقل ، فأن نطاقه يتسع ليشمل كل المدركات وفي مقدوره بهذا الإتساع والامتداد أن يقدم الأدلة القاطعة التي تعتمد على الأحكام الثابتة . ونحن طبقاً لهذا رغم أننا لا نرى الله تعالى ولا نسمعه ، نصل إلى إثباته يقينا عن طريق الإدراك العقلي الباحث في أرجاء الكون ، وعن طريق الوجدان الثابت المدرك . الإدراك العقلي إذن وحده ، يقدم لنا اليقين والحقيقة الكاملة على وجود الله ، وأما الحس فعجزه عن الوصول لأنواع المدركات الأخرى ، يجعله موضع الشك ويظهر أمامنا بالعجز والضعف ، في تقديم الدليل على وجود الله ، أو القطع بعدم وجوده تعالى انطلاقاً من تلك الزاوية المادية العقيمة والتي تتعلق بالحس والمحسوس ، في نطاق الوهم والباطل الذي يؤدي اليه الشك الهادم والمنكر للحقائق العقلية الثابتة يقينا في الوجود .

وهكذا أثبت المذهب المادي الطبيعي فيما مضى عجزه وتخاذله عن أن يفسر كل شيء في الكون عن طريق المحسوس ، ولاقى نفس المصير ـ في أيامنا هذه ـ رغم مرور كل هذه القرون وتحقيق هذه القفزات العملية المذهلة . أقول لاقى الفشل هو هو بعينه في أن يقدم لنا الأدلة المفسرة والمقنعة لكل ما هو متحقق في الوجود حتى بالنسبة لأخص أمور المادة . وعاد أنصار النظريات المادية بعد شعورهم بالضياع الكامل يتلفتون حولهم بحثاً عن العقل ! أجل العقل الذين لم يحفلوا به منذ البداية وأصروا على معاندته ، فكان أن فقدوه وهيهات أن يستعيدوه .

فلسفة مقصورة على مجرد الحس ، لا يكون مثلها حينئذ إلا الشك في الحقائق ، كما وقع في اليونان في أثناء القرن الرابع قبل المسيح ، وقد برز من كل جهة وقطر قوم اشتهروا بالسوفسطائية .

قال اليعقوبي في تاريخه مجلد واحد صفحة ١٦٦ السوفسطائية ، وتفسير هذا الإسم باليونانية : المغالطة ، وبالعربية : التناقضية .

يقولون : لا علم ، ولا معلوم . . إلى آخر كلامه ،

وفيه مافيه أن السوفسطائية باليونانية : معلم الحكمة ، أو طالب الحكمة .

وقد أصاب الشريف المرتضى في الاتحاف مجلد ٩ صفحة ٤١٨ : السوفسطائية طائفة من حكماء اليونان ، ينكرون حقائق الاشياء ، ويزعمون أنه ليس ها هنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود . . . بل كلها أوهام لا أصل لها .

وسوفسطا : كلمة يونانية معناها طالب الحكمة ا هـ كلامه .

والحاصل أن السوفسطائية قوم ، قد اتخذوا الفلسفة حرفة ، كانوا يجتازون المدن والاقطار ، يدعون القدرة على كل علم وعلى تعليمه في أقرب وقت ، مع أنهم أجمعوا على أنه لا علم في الحقيقة ولا حكمة ، وأن قصارى ما يدركه الإنسان من الوجود على فرض وجوده ، هو ما يدركه بحاساته الخمسة . ولما كان الإدراك الحسي مما يختلف بين الناس من إنسان إلى إنسان ، بل وفي الإنسان الواحد باختلاف الأوقات والصحة والمرض ، وهو مع ذلك يتغير تغيراً مستمراً ، فقد لزم من ذلك أنه لا حق ولا باطل ، ولا خير ولا شر ، بل كل ذلك مما تواطأ الناس عليه ليستقيم به معاشهم ، ويكفي بعضهم شر بعض ، وهو في نفسه أمر ليس بموجود طباعا .

وبعد إجماعهم على هذه الأصول ، فقد اختلفوا في الفروع . فذهب

بروتاغورس[1] ، إلى أنه ما ظهر لكل واحد حقا فهو حق بالنسبة إليه فقال : إن الإنسان مقياس الأمور في وجودها ، وفي عدم وجودها . أي ما رآه كل واحد موجوداً ، فهو عنده موجود ، وما رآه معدوماً فهو بالقياس إليه معدوم ولا يتعدى هذا الحكم إلى غيره .

وذهبت طائفة أخرى اشتهرت باسم : غورغياس ، إلى أنه لما كانت الأشياء في حكم التغيير الدائم ، فلا يتمكن الإنسان من إدراك الحق بوجه . وغاية ما يقدر عليه أن يقتصر على ما يدركه في كل آن من ظواهر الأشياء لا يتعدى حكمه فيها إلى ما يدركه في آن آخر . ولا يقول بوجود شيء البتة ، إذ حقيقة الأشياء على فرض وجودها مما لا طاقة للبشر عليه .

وهذان المذهبان معروفان عند العرب لقبوا المذهب الأول أي مذهب بروثاغورس : بمذهب العندية ، والثاني : بمذهب العنادية . وقد ألحقوا بهما مذهبا آخر هو ليس من السوفسطائية بشيء ، أعني مذهب : بيرون[2] . كان معاصراً للأسكندر الرومي ، ذهب إلى الشك المحض ، والإمساك عن الجزم بشيء ، أحق هو أم باطل . ومذهبه معروف عند العرب : بمذهب اللاأدرية ، وإليهم أشار نصر الدين الطوسي في حاشيته على المحصل صفحة ٢٣ ما نصه : أقول : إن قوماً يظنون أن السوفسطائية[3] قوم لهم نحلة ويتشعبون إلى ثلاث

---

(١) برو‌ناغورس : ولد في أبديرا ، وهو السفسطائي الاغريقي الذي ازدهر في حوالي عام ٤٥٠/٤٤٠ ق.م. اشتهر بأنه معلم الخطابة ، أي انه معلم التفوق في الشؤون العملية أو المهارة السياسية والبيانية . وله كتب في المنطق والأصول الثقافية والسلوك البشري وقد هاجم بروتاجوراس الجمود في كل من الديانة والفلسفة السائدة في عصره .

ويعتبر بروتاجوراس من السفسطائية البارزين . ومنهم كذلك : جورجياس ، وبروديقوس وهيبياس ، وانتيفون، وتراثيماخوس ، وليقافرون ، وايزوقراطس .

(٢) بيرون : هو : بيرون الايليسي (حوالي ٣٦٠/٢٧٠ قبل الميلاد.) وأحد الشكاك المعروفين .

(٣) السوفسطائية : كان التعليم التقليدي في بلاد اليونان القديمة يتألف من الموسيقى (الشعر والدراما وبصفة عامة الموضوعات التي كانت ترأسها ربات الجمال التسع) ومن الألعاب الرياضية . وفي الأوساط الاجتماعية الأكثر تهذيباً في القرن الخامس قبل الميلاد، ظهرت الحاجة إلى مزيد من التعليم الذي يعادل ما لدينا من تعلم عال . . ثانوي وجامعي . وكان السوفسطائيون هم أولئك=

طوائف : اللاأدرية وهم الذين قالوا نحن شاكون ومشاكون في أنا شاكون وهلم جرا .

والعنادية ، وهم الذين يقولون : ما من قضية بديهية أو نظرية ، إلا ولها معارضة ومقاومة بمثلها في القوة والقبول عند الأذهان .

والعندية هم الذين يقولون : مذهب كل قوم حق بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس إلى شخصين ، ليس في نفس الأمر شيئا بحق ا هـ كلامه .

ومثله ما يوجد في كتاب الملل والنحل ، لابن حزم الظاهري[1] الأندلسي مجلد واحد صفحة ٨ . قال مبطلو الحقائق وهم السوفسطائية ، ذكر من سلف من المتكلمين أنهم على ثلاثة أصناف : فصنف منهم نفى الحقائق جملة ، وصنف منهم شكوا فيها . وصنف منهم قالوا : هي حق عند من هي عنده حق ، وباطل عند من هي عنده باطل ا هـ محل الحاجة من كلامه .

= الرجال الذين قدموا هذا التعليم العالي . فكانوا أساتذة جامعيين متجولين يتنقلون من بلد إلى بلد ، يلقون سلسلة من المحاضرات وبخاصة في الخطابة وفن النجاح في الحياة ، مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم . وهكذا لم تكن لفظة «سوفسطائي» في الأصل من ألفاظ التحقير بأي معنى من المعاني ، وإنما كانت تعني شيئاً يشبه ما تعنيه كلمة : الأستاذ . ولم يكن السوفسطائي معنياً بالفلسفة بصفة خاصة . ولا شك في أنه من الخطأ التام أن ننظر إلى السوفسطائيين على أنهم يشكلون مدرسة فلسفية . نعم إن بعض السوفسطائيين من أمثال «بروتاجوراس» كانوا في الواقع فلاسفة على درجة كبيرة من الذكاء وقوة التأثير ، إلا أن بعضهم قد قصر نفسه على الخطابة . ونتيجة لانشاء مدارس دائمة للتعليم العالي كمدارس : أفلاطون وأرسطو اختفى السوفسطائية في منتصف القرن الرابع ق.م. وترجع الزراية التي تلصق اليوم بكلمة: «سوفسطائي » إلى الدعاية الماهرة التي شنها أفلاطون وأرسطو ضد منافسيهم من السوفسطائيين . وكان الإتهام الأساسي الموجه لهم : إنهم يعلمون المعرفة ، بينما كانوا يدرسون فن النجاح في الحياة وهو أمر أدى إلى التهاون في القيم العليا ومع أن هذه الاتهامات تنطوي بغير شك على بعض الحق ، فإن دفاع السوفسطائية الحار الذي ورد في كتاب : جروت عن تاريخ اليونان لا يزال جديراً بالقراءة .

(١) كتاب الملل والنحل صاحبه : الشهرستاني ، وأما كتاب ابن حزم الذي يعنى الإشارة إليه فهو الفصل في الملل والنحل .

ومن أراد الوقوف على أساليب السوفسطائية ، وما اعتادوه من كثرة المشاغبة ، فعليه بمطالعة المحاورات الأفلاطونية[1] ، سيما الموسومة باسم : بروتاغورس ، وأخرى معروفة بتيتياتوس ، والمقالة الأولى والثانية والثالثة من

---

(١) المحاورات الأفلاطونية : فيما يلي نعرض لمحاورات أفلاطون كاملة حيث سنتقابل مع العديد منها وحتى يكون القارىء على معرفة كاملة وهذه المحاورات ثلاثة أقسام :

(أولا) محاورات الشباب أو السقراطية ، لأن منها ما هو دفاع عن سقراط ، واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه ، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي فمن الناحية الأولى نجد «إحتجاج سقراط» أو دفاعه أمام المحكمة أما «أقريطون» يذكر منها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار وجواب سقراط . ثم «أوطيفرون» يصف فيها موقف سقراط من الدين .

ومن الناحية الثانية نجد : «هيبياس الأصغر» وهي بحث في علاقة العلم بالعمل وفي هل الذي يأتي الشر عمداً أحسن أو أردأ من الذي يأتيه عن غير عمد؟ و«القبيادس» وفيها فكرتان أساسيتان ، الواحدة : أن ما هو عدل فهو نافع ، فلا تناف بين العدالة والمنفعة . والأخرى : أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم ، بل معرفة النفس ، والنفس الانسانية فيها جزء إلهي هو : العقل و«هيبياس الأكبر» في: الجمال ما هو .

و«خيرميدس» في الفضيلة ، و«ليسيز» في الصداقة . و«بروثاغوراس» في تعريف السوفسطائي وفي الفضيلة والخير والشر .

و«إيون» في الشعر وشرح الالياذة . و«غورغياس» في نقد بيان السوفسطائيين والمقالة الاولى من : «الجمهورية» في العدالة .

(ثانيا) محاورات الكهولة : كتبها أفلاطون بعد عودته من إيطاليا الجنوبية وإنشائه الأكاديمية ، وتظهر فيها بجلاء الأفكار الفيثاغورية وهي تنقسم إلى طائفتين ، تشمل الطائفة الأولى : «منكسينوس» يعين فيها موقفه من البيانيين ويبسط رأيه في البيان بعد ان نقد في «غورغياس» رأي السوفسطائيين فيه . و«مينون» يحاول فيها أن يعرف الفضيلة . و«أوتيديموس» ضد السوفسطائية . و«أقراطيلوس» في أصل اللغة ، وفي : [المأدبة] (أوسمبوسيون) بدرس الحب . وفي : [فيدون] يدلل على خلود النفس ويقص موت سقراط .

وتشمل الطائفة الثانية باقي «الجمهورية» «تسع مقالات» و«فيدروس» يعود فيها لموضوع: المأدبة. أما : غورغياس وفيدون والجمهورية يمحص آراءه ويهذبها ويشبه ان تكون اعلاناً عن الاكاديمية ، وبرنامجاً لها . و[بارمنيدس] يراجع فيها نظريته في المثل . أما: [نيتيانوس] فيحد فيها العلم .

ثالثا : محاورات الشيخوخة : وتتميز بالجفاف والجدل الدقيق وهي : [السوفسطائي] (سوفسطس) و[والسياسي] (بوليطيقوس) ويعود إلى : [الجمهورية] وفي : [فيلابوس] يبحث عن المثل الأعلى للجماعات البشرية . أما: [القوانين] ، فهي تشريع ديني ومدني وجنائي في اثنتي عشرة مقالة . وهذا هو المؤلف الأفلاطوني الوحيد الذي خلا من شخص سقراط .

السياسة المدنية ، كما عليه أن يطالع كتاب: التذاكير لإكسانوفون ، والكل مترجم إلى اللغات الإفرنجية ترجمة جيدة . هذا ما آلت إليه الفلسفة اليونانية في أواخر عصرها الأول .

وفي المحاضرة القابلة نذكر ـ ان شاء الله ـ ما حمل اليونان على العدول عن رأي الدهريين ، والسوفسطائية ، وإنشاء فلسفة جديدة اشتهرت باسم : الفلسفة السقراطية الأفلاطونية ا هـ .

ذكرنا في المحاضرة السابقة ما كانت عليه فلسفة اليونان ، في أواخر دورها الاول ـ وهو منتصف القرن الرابع قبل المسيح ـ من التردد وارتباك بين مذاهب الطبيعيين ، ومشاغبات السوفسطائية ، وأشرنا في آخر كلامنا إلى فرق السوفسطائية فمنهم ما سماه العرب : العندية ، وهم الذين يصرحون بأن الحق هو ما عند كل امرىء حقاً ، والباطل هو ما عنده باطلاً . واللاأدرية وهم الذين يقولون ما ندري ما هو الحق ولا الباطل ، فلا علم ولا يقين ، وقصارى الامر ما يدركه الإنسان بحواسه وقت إدراكه إياه .

وهذه الحالة في تاريخ الأمم ، هي في الحقيقة مثل ما يعتري الإنسان من الأمراض ، حين انتقاله من الطفولية إلى الشباب ، فيموت منها أو يشفى ، ولا يمكن له أن يدوم مدة عليها . كذلك الشك لا يتأتى للعقل البشري أن يدوم عليه لأن أفكارنا وحياتنا كلها مؤسسة على الإعتقاد بشيء موجود ، وما من كلمة نتلفظ بها إلا وهي تضمنت القول بالوجود بوجه ما .

فلو غلب الشك على الظن واستحوذ عليه ، لما صدر منا فعل ولا حركة البتة ، إذ لا شيء أحق على من يقول بالشك المطلق من ملازمة السكون المطلق إذا كان في شكه حقاً .

وذلك أن قوله بعدم الوجود فيه من الإيجاب والإثبات ما لا يخفى ، فإنه إذا قال : إن الوجود ليس بشيء ، فقد أثبت ما يناقض أصل مذهبه . ولذلك

فقد قيل : إن الشك[1] يهدم نفسه ، ولا يحتاج في نقضه إلى حجة ودليل . يحكى عن ديوجانس الكلبي ، أنه حضر مجلس بعض السوفسطائية ، فسمعه ينكر الحركة ، ويكثر البراهين على عدم وجودها ، فلم يجبه ديوجانس بحرف ، وأخذ يتمشى في المجلس ويضرب بعصاه الأرض ، اشعاراً منه بأن مثل هذا القول المنكر للظواهر، لا يحتاج في نقضه إلى بيان ، بل يستغنى فيه بمشاهدة العيان .

ومن هذا النسق ، ما يوجد في كتب المتكلمين من أن مثل هؤلاء الشاكين لا ينبغي مناظرتهم ، بل إحراقهم بالنار ، حتى يحسوها فيستعرفوا بما كانوا ينكرون فيمكن التكلم معهم .

قال الإمام الرازي في المحصل ، وشيخ التفتازاني في شرح العقيدة النسفية :

وأما القول بالطبيعة ، وأن لا شيء غيرها ، فهو لا يرضي العاقل المتبصر كأنه يقول : نعم لا أنازع في كون الطبيعة والحركة من أصل الموجودات ، وإنما توقفت في كيفية صدور الفعل منها . فلو لم يكن هناك إلا مادة تتحرك من الأبد إلى الأبد فمن أين حصل لهذا العالم النظام العجيب ، والترتيب الغريب ، الذي احتارت فيه العقول ، وقصرت عن إدراكه الفحول ؟

---

(١) الشكاك : اسم أطلق على جماعات بعينها من الفلاسفة في الفترة الهيلنستية ـ الرومانية ، الذين لشكهم في كفاية الحواس والعقل في الوصول الى معرفة بطبيعة الأشياء ، نادوا بوجوب الأمساك عن الإثبات وضرورة تعليق الحكم . وهناك ثلاثة أطوار :

١ ـ البيرونية (في أواخر القرن الرابع ثم القرن الثالث قبل الميلاد) وقد بدأ بيرون الايليسي ، وفسرها تلميذه : تيمون .

٢ ـ الأكاديمية الوسطى والجديدة : (من القرن الثالث الى القرن الأول قبل الميلاد) . ويمثلها : أرقاسيلاوس ، وكارنيادس ، وكليتوماخوس ، وفيلون اللارسي .

٣ ـ البيرونية الجديدة عند : اينسيديموس ، وأجريبا (من القرن الأول قبل الميلاد) . وكان الأساس المشترك لهذه الحركة هو الهجوم الابستمولوجي على جميع الفلسفات التي كانت دوجماطيقية ، أي التي زعمت أنها قد كشفت عن الحقيقة .

كيف ينسب ذلك إلى الإتفاق والمصادفة ، ومجرد البخت ؟

ليت شعري . . . كيف اجتمعت تلك الأجزاء ، وكيف تألفت على اختلاف أشكالها ، وتباين موادها وقواها ، وكيف بقيت على تآلفها ، وكيف تجددت على نمط واحد المرة بعد المرة ؟ وقد شهدت المعاينة بأن حركات أجزاء لا نهاية لها ولا محرك ، لا تقضي إلا إلى غاية الإلتباس ، وعدم القياس .

هذا لعمري كمثل من وضع حروف المعجم في ظرف ، أو صندوق ثم جعل يحركها يوماً بعد يوم طمعاً منه أنها تتألف من تلقاء نفسها ، فيتركب منها قصيدة بليغة أو رسالة عميقة في المنطق ، أو كتاب في الهندسة دقيق . أليس هذا من السفه المبين ؟ فإنه لو رام على تحريكها السنين والدهور ، لما حصل من كده إلا على حروف ، فكيف يتصور حدوث هذا الوجود بما هو عليه من الإتقان والإحكام وتضافر الأجزاء ، وعجيب مناسبتها بعضها إلى بعض من حركات اتفاقية في خلاء لا نهاية له .

قال أرسطو طاليس في كتاب : سمع الكيان ، إن كل نظام يدل على وجود العقل ، وفضلا عن هذا فإن ما حصل إتفاقاً ، لا يحصل إلا مرة واحدة ، ولا يتكرر ، ولا يسوغ بناء حكم عقلي عليه ، ولا يقبل القياس ، بخلاف ما شهدت به التجربة في عالمنا من الثبوت ، ولولا هذا لما أمكن إنشاء علم من العلوم الرياضية والطبيعية .

هذا وإذا فرضنا وجود مجرد الطبيعة ولا شيء سواها . . . فمن أين هذه القوة العقلية[1] التي يجد كل واحد من نفسه ؟ وهي مع ما فيها من العجز

(١) العقل ووجوده ، يضع أمامنا عدة حقائق منها : أنه لا يمكن أن يصدر عن المادة شيء مفارق لها تماماً ، فاذا كان حسب النظرية المادية كل شيء في الكون من كائنات ومخلوقات يرجع الى مجرد اتفاق أو صدفة اجتمعت بسببها بعض المواد وتطورت بلا نظام أو ترتيب ، أقول إذا كان هذا من الممكن تصوره ، فهل من الممكن أن تتصور صدور العقل أيضاً ـ مع ما فيه من طبيعة مفارقة للمادة ـ عن هذا النوع من الاضطراب ؟ إن العقل بلا شك بما فيه من طبيعة نورانية وعاقلة ومدركة لا يمكن صدوره إلا عن خالق قادر حكيم ، يعرف كيف يصنع مخلوقاته=

والقصور وكثرة الخطأ ، من أظهر الشواهد على وجود ما يخالف مجرد المادة في هذا العالم ولا سبيل من المادة إلى الأفعال العقلية ، لما بينهما من المغايرة الأصلية . فوجود مثل هذه القوة يستدعي وجود جوهر عقلي يجانسها ويماثلها ليكون أصلا لها ومركزاً . هل يحتمل أن ما نشاهده من تصور المعقولات ، والكشف على الكليات ، وتفريق القضايا ، وتركيب القياسات ، ليس هو في نفسي[1] إلا اصطكاك جزء من المادة بجزء آخر . هل يحتمل[2] ما تضمنته عقولنا من الأبحاث الدقيقة ، والمآخذ العميقة : كالمنطق ، والرياضيات ، والإلهيات ، وما فتنت[3] من القلوب من الشعر الرائق ، والمطرب من الألحان ، وسحر البيان . أصله من تلك الأجزاء ، كانبعاث النار من اصطكاك الحجرة بالحجرة ، وذلك في خصوص النار ، إذ ليس بين مادة النار ، ومادة الحجر كبير فرق . وإنما ليت شعري ما النسبة بين الحجارة والعقل ؟

فاذا كانت المادة غير قادرة لان تكون علة لنفسها ، فمن باب أحرى وأولى أنها لا تكون علة لما هو أعلى منها مكانا وأهم شأنا في درجة الوجود ، وإلا لكان الأخس أصلاً لما هو أرفع ، وهذا ما يستبعده العقل ، وتأنفه الفطرة السليمة .

فيما لخصت لكم ما تجدوه مبسوطاً في المحاورات الأفلاطونية سيما في فيدون وطيماووس ، وفي المقالة الأولى والثالثة عشر من كتاب : ما بعد الطبيعة ، لأرسطو طاليس . وفي المقالة الثالثة والثامنة من كتاب : سمع الكيان وفي المذكرات المنسوبة لسقراط ، ! التي نشرها اكسنوفون تلميذه ، فلو راجعتم تلك الأصول لتحققتم الأسباب ، التي أوجبت من اليونان العدول عن أقوال الدهرية ، ومشاغبات السوفسطائية ، وإنشاء الفلسفة المشهورة بالفلسفة

= ويحكم صنعها الى تلك الدرجة ، وهذا الدليل في حد ذاته ، يقطع بفراغ وعقم النظريات الذرية الطبيعية المادية بانواعها .

(١) لعلها : في نفس الوقت .

(٢) الأنسب : هل يحتمل ان ما تضمنته عقولنا .

(٣) لعلها : به .

المدنية . غير أن عدولهم عن ذلك لم يكن دفعة واحدة ، بل وقع شيئاً فشيئاً كما هو شأن الأمور البشرية ، أنها لا تحصل إلا بالتدريج .

وأول اشارة إلى تبدل رأي اليونان في الإلهيات ، ما تجده في أثناء القرن الخامس قبل المسيح ، من ظهور شيعة جديدة توطنت في المستعمرات اليونانية في إيطاليا ، وهي شيعة فيثاغورس .

وفيثاغورس لا نعلم من حديثه إلا خرافات لا طائل تحتها ، لم يتحقق منها إلا أمر واحد ، وهو أنه كان يعنى بالعلوم الرياضية ، سيما الهندسة والحساب وقيل أنه سافر إلى مصر وأخذ من علمائها الهندسة ، وهذا مما لا يبعد على العقل ، وإن لم يكن لنا عليه دليل محقق ، وعلى ذلك انبنت فلسفته .

وذلك أنه رأى ، أن ما من شيء إلا وفيه للقياس والعدد حظا وافراً ، وأنه لا تعيين في الأشياء ، إلا بالعدد والقياس . قال : إن أصل ما في العالم هو العدد .

ثم ظهر بعده انبادوقليس فقال : إن هناك قوى محركة للمادة ، وهي غير المادة ، قد سماها بالمحبة والعدوان . فبالمحبة تتصل الأشياء وتتعلق . وبالعدوان تنفر بعضها عن بعض ، فيتطرق إليها الإفتراق والفساد . وظاهر ما في كل ذلك من القصور عن الغرض المقصود ، ومع ذلك فهو دليل جلي على عدول اليونان ، عما كانوا عليه من التمسك بوحدة الطبيعة . إلا أنه أول من اعترف بأنه لا بد من العقل أصلا للوجود هو : انكساغورس . عاش في أواسط القرن الخامس قبل المسيح . انكساغورس كان موجوداً بأتينا في سنة ٤٢٧ قبل الميلاد .

أشار إليه أرسطو طاليس في المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة فقال ـ بعد حكاية الأقدمين ـ ثم نبغ بعد ذلك رجل فقال : إن العقل هو مبدأ الوجود ، فكان كالصاحي فيما بين قوم سكارى لا يفقهون ا هـ .

والحق أن منذ ذلك العصر ، أنشأت الفلسفة اليونانية طوراً جديداً من حياتها . . كالطفل إذا قوى واتسع نطاق عقله ، وصار يتصور المبادىء بعد ما كان في المحسوسات مغموراً .

ولم يخف على مؤرخي العرب هذا الفرق بين الدور الأول والدور الثاني فقال القفطي في تاريخ الحكماء ما نصه : وكانت هذه الفلسفة أي الطبيعة شائعة في يونان إلى قبل زمن ارسطو طاليس بمائة سنة .

ذكر هذا أرسطو في كتاب : الحيوان فقال : لما كان منذ مائة سنة ـ وذلك منذ زمن سقراط ـ مال الناس عن فلسفة الطبيعة الى الفلسفة المدنية . والفلسفة المدنية هي فلسفة سقراط وأفلاطون وارسطو طاليس ا هـ كلامه .

فاذا راجعنا كتاب الحيوان الذي أشار إليه القفطي ، وجدناه مطابقا لما ذكره . فمهما وجدتم في الكتب العربية ذكر الفلسفة المدنية ، فافهموا أنها فلسفة الإلاهيات التي أنشأها سقراط ، وأفلاطون ، وأنها مغايرة لما سبقها من الفلسفة الطبيعية ، وفلسفة الدهرية .

وحاصل قول انكساغورس : إن المبدأ الأول في الموجودات هو : العقل ، وهو جوهر بسيط مفارق للمادة ، موجود بنفسه . وهو أصل نظام العالم ، والمحرك الأول للمادة . واليونان يعبرون عن العقل بكلمة : نوس ، وهو في أصل معناه : العقل والمحرك أيضاً . فلا يبعد أن انكساغورس أخذ قوله من اشتباه المعنيين عند اليونان .

قال : كان العقل أولاً والمادة على غاية من الإضطرابات[1] والإلتباس ، فأثر العقل فيها وجعلها ترتيبا محكما . وذلك بأنه صدرت منه حركة إلى جزء من تلك المادة ، فتولدت من تلك الحركة حركة أخرى ، فتجاوزت إلى ما جاوزها من المادة ، فتولدت من هذه الذاتية حركة أخرى ، فتجاوزت مثل الثانية ، إلى

(١) لعلها : الاضطراب

ما جاوزها وهلم جرا ، إلى غير نهاية .

قال : فبموجب هذه الحركات المتولدة بعضها من بعض ، انتظم العالم ، وتألفت أجزاؤه من غير أن يكون للعقل في ذلك دخلا ولا تأثيراً ، فتبين أن تأثير العقل في الموجودات عند انكساغورس مقصور على بدء نشأتها . ثم كأنه لم يكترث بما وضعه وخلى للقوى الطبيعية سبيلها ، حتى لم يبق للعقل كبير حاجة في تنظيم العالم . فكأنه توسط بين رأي الطبيعيين ، ورأي الإلهيين من الفلاسفة .

والحق أنه بين النفي والإثبات دائر ، وإلى قول الطبيعيين أقرب منه الى قول الألهيين . فكان ذلك ما حرص سقراط على إنشاء مذهبه .

قال سقراط في بعض المحاورات الأفلاطونية المشهورة بفيدون ، ما ترجمته لكم مخلصا : أني لما كنت حديث السن ، كنت مولعا بالبحث عن الطبيعيات وأسبابها ، وأصولها والقوى المحركة لها ، فكنت لا أرتضي قول الطبيعيين في ذلك ولم أجد قولاً آخر يقارنه ، فبقيت محيراً مذبذب الرأي مدة لا أدري ما اعتمده وبينما أنا هكذا ذكر لي بعض أحبائي أن هناك كتابا منسوبا لانكساغورس صرح فيه بأن أصل الوجود العقل ، فسررت بذلك سروراً عظيما ، وبادرت الى إقتفاء الكتاب لأطالعه بنفسي ، وأسرعت في مطالعته ، فلم يلبث إلا وقد تبدل سروري أسفاً ، وأملي يأساً ، لما رأيت هذا الرجل بعد نصبه العقل منبعاً للموجودات تركه في زاوية الخمول بطالاً ، وركن في شرح الموجودات الى تولد الحركات بعضها من بعض الى غير ذلك من الأسباب الطبيعية ، مما ليس للعقل فيه تأثير . وذلك مثل من جعل آلة وصانعاً ، ثم قال : إن الآلة تستغنى عن الصانع وأنها قادرة على إتمام ما أعدت له من تلقاء نفسها .

ليت شعري ، ما الحاجة حينئذ إلى الصانع إذا كانت الآلة نفسها . فتركت الكتاب ، ورجعت أبحث عما يقوم لي مقام ما ساءني فقده في كلام

انكساغورس . ا هـ كلام افلاطون . حاكيا عن سقراط ، ومنه يفهم ما حمل سقراط على الحياد عن كلام انكاغورس ، وابتكار مذهبه .

ليت شعري ، ما الحاجة حينئذ الى الصانع إذا كانت الآلة نفسها . فتركت الكتاب ، ورجعت أبحث عما يقوم لي مقام ما ساءني فقده في كلام أنكساغورس . ا هـ كلام افلاطون . حاكيا عن سقراط ، ومنه يفهم ما حمل سقراط على الحياد عن كلام انكاغورس ، وابتكار مذهبه .

قال سقراط في محاورة أخرى حكاها عنه تلميذه اكسانوفون في كتاب التذاكير : لا تفسر أيها الحبيب أن روحك التي في جسمك تتصرف فيه كما شئت فعليك أن تعتقد أن العقل هو أصل الأشياء ، والمتصرف فيها كما شاء ا هـ كلامه

وقال أفلاطون في محاورة أخرى من المحاورات الأفلاطونية يعرف بالقياس أو ليس من الظاهر أن المستعمل الآن ، هو غير الآلة التي يديرها ويباشرها ، وعلى مثل ذلك يجري القياس في الأسباب الطبيعية ، فإنها كالآلة بيد الصانع الأول وهو العقل ، يتصرف فيها كيف شاء في قضاء مراده ، ولزم من ذلك أن المهم والعمدة في معرفة الموجودات ، هي معرفة عللها العقلية ، لا ما هو مسخر من الأسباب العادية ، فإن الصانع العاقل لا يفعل شيئا إلا لعلة .

فما من وجود إلا وله على رأي سقراط فائدة قد وضع لأجلها ، ومصلحة هي الغاية المقصودة من تركيبه . يتأتى للعاقل أن يتوصل إليها في الأغلب ، إذ صادرة من عاقل . قال : ينبغي لمن أراد أن يكشف عن حقيقة الموجودات ، ويستنبط كنهها ، أن لا يقف عند الظواهر والمحسوسات ، بل ان يتبع ما وراء ذلك من المعقولات فقد يجد ما عليه انبنى في وجودها[١] .

---

(١) ما بعد الطبيعة Meta-physic : هذا المجال الذي يتحدث فيه سانتلانا هو الذي يشمل ما بعد الطبيعة أو الحكمة . وهو علم يدرس الوجود بما هو وجود ، ومحمولاته الجوهرية . فإذا كانت الفلسفة حكمة . فهذا العلم أحق أقسامها باسم : الحكمة ، لأنه ينظر في العلل الأولى=

ويستلزم من ذلك أصل آخر ، وهو أنه لما كانت هوية الإنسان العقل ، فما يتوصل إليه الإنسان بعد النظر الصحيح لا بد من أن يكون مطابقاً لما هي هوية الموجودات . ولذلك من توصل إلى حد الأشياء فقد توصل إلى ما هو ماهية الشيء ، والمعرفة الصحيحة معا . والسبيل إلى ذلك أن تتجرد المفردات مما فيها من الطوارىء الشخصية ، والظواهر المحسوسات حتى يتميز جوهرها العقلي وهو ما يسميه المنطقيون : الحد والتعريف .

قال سقراط : إن تلك الصورة العقلية التي ترتسم في الذهن بعد تجريد المفردات من المادة ، هي حقيقة الشيء وجوهره الذي يقوم به وجوده .

قال أرسطو طاليس في المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة : كان سقراط متشوقاً جداً إلى تجريد الأشياء ، وتعيين صورتها العقلية ، لزعمه أن من ظفر بذلك ، فقد ظفر بماهية الشيء المحدود . ا هـ .

قال سقراط : فمن أراد مثلاً أن يتحقق ماهية الإنسان لا ينبغي أن يبحث عما فيه من الشخصيات الطارئة ، ككونه مثلاً أسمر اللون ، أو أبيضه ، أو طويل القامة أو قصيرها ، أو ذكر أو أنثى ، إلى غير ذلك مما يختلف من شخص الى شخص ولا عما يشارك فيه الإنسان بقية الحيوانات من القوى والأفعال ، لأن ذلك مما لا يختص به الجنس البشري ، فلا يتوصل به إلى معرفة الإنسان .

فإذا جردنا الشخص الفرد من كل ذلك ، أدركنا في آخر الأمر ما به الإنسان انساناً ، وهو عقله وروحه . وهو ما يتوقف عليه ما هيته ويختص به دون سائر الحيوانات . فإذا أدرك الباحث هذا الحد من بحثه ، لم يبق له ما

= بالاطلاق ، بينما الأقسام الأخرى تنظر في العلل التي هي الأولى من جنس ما .

وما بعد الطبيعة ، هو الفلسفة الأولى لنفس السبب . والفلسفة الثانية هي العلم الطبيعي ، وموضوعها : الجواهر المختلفة .

وما بعد الطبيعة أيضا هو : العلم الإلهي لأنه يبحث في الله : الموجود الأول والعلة الأولى . ولأن دراسة الله : عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك ، إذ أن الطبيعة الحقة للوجود ، إنما تتجلى فيما هو دائم ، لا فيما هو حادث .

يطلبه وهو قد ظفر بالمعنى العقلي الذي به يتصور الإنسان . وهو وجوهر الإنسان شيء واحد .

ومن يتصفح كتاب المذكرات السقراطية ، يتحقق ما كان عليه سقراط من الإعتناء بمثل هذه الحدود ، غير أن سقراط لم يتجاوز حد العقليات ، وامتنع من الخوض في الألهيات كما ذكرناه[1] . ونحن بما في أنفسنا جاهلون . وكيف يبحث عن الذات الإلهية من كانت نفسه عنده مجهولة ؟ وقصارى العلم : أن يعرف الإنسان نفسه . فكان مدار كلامه في الأغلب في جوهر الإنسان ، وما هو وما التقوى والوفاء ، والصدق والبر ، والمؤاخاة بالمودة ، والحياء والحلم ، والشجاعة والغنى ، والصبر والشدة ، والألم وحسن الخلق ، إلى غير ذلك مما يتعلق بمكارم الأخلاق ، لاعتقاده بأن لا شيء أهم للإنسان وأجدى عليه من تحسين سيره وتهذيب ضميره . وأن ذلك أكثر حاجة من اقتناء العلم ، فإن من اقتنى علماً كثيراً وقلبه بالهوى مشغول ، ونفسه في دنيئات الطبيعة مغمورة ، هو كالبناء على غير عماد ، لا يحصل له من تعبه إلا مزيد العناء .

إلا أن تلامذة سقراط لم يقفوا عند هذا الحد ، واستعملوا ما اخترعه

---

(١) الإتجاه الأخلاقي لسقراط : من المعروف أن سقراط لم يحفل بالطبيعيات والرياضيات ، وآثر النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق . ولكن بالرغم من هذا نحن نلمس في معظم المحاورات الأفلاطونية التي تحدث فيها أفلاطون معبراً في كثير من الأحيان عن رأي أستاذه سقراط نفسه ، أن سقراط كان يعتبر الأخلاق المدخل الرئيسي للإلهيات ، فإن الإنسان إذا عرف نفسه وتبين ما هي عليه في شرحها وتركيبها ، عرف وأدرك خالقها وأعطاه حقه في الإحترام والتقدير والعبادة .

لم يمتنع سقراط إذن من الخوض في الإلهيات : وإنما نقول : إن الإلهيات كانت موضوعه الأصلي ، ولكنه ارتأى ان يمهد لها بالاستعداد داخل الإنسان نفسه ، فبدأ منه ووضع منهجاً لتعليمه وتهذيبه ، باعتباره أن الأخلاق أهم ما يهم الإنسان وهذا معنى قول شيشرون : إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أي أنه حول النظر من الفلك والعناصر (الطبيعية) الى النفس . وكان يرى : أن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره والقوانين العادلة صادرة عن العقل ، فمن يحترم القوانين العادلة ، يحترم العقل والنظام الإلهي !

أجل هكذا ينتهي سقراط إلى هدفه الرئيسي إلى الإلهيات ! ولو أنه يبدأ بالإنسان إلا أنه كما سبق وأوضحنا يبدأ بالانسان ليعلمه كيف يرى الله في داخله !!

أستاذهم من أساليب البحث للخوض في الألهيات .

وأشهرهم : أفلاطون مولده سنة ٤٢٧ قبل المسيح ، ومات سنة ٣٤٧ قبل المسيح ، قال أفلاطون في المقالة الخامسة من كتاب : النواميس : ينبغي على محب الحكمة أن يعتنى أولا باستنباط العلل المعقولة ، ثم منها ينتقل إلى ما يتحرك بنوع حركة ضرورية - يعنى بذلك الطبيعيات .

وقال : إن العلم الحقيقي الذي هو مطمع العقلاء ، ومطلب الحكماء ، لا يكون مبناه إلا الوجود الحق ، فالوجود الحق هو في نفس الأمر الغاية المقصودة من العلم والحكمة ، فكيف السبيل إليه . قال : لا يتأتى الوصول إلى مثل هذا العلم ما دام الإنسان منغمساً مغموراً في المحسوسات ، مقصوراً عليها ، إذ الهيولا أي العنصر الأول ، الذي منه تكونت الموجودات الطبيعية ، دائم التغيير والسيلان ، عسير الإدراك والعرفان ، لا يستقر طرفة عين ، يقبل جميع الصور ولا يثبت على صورة فلا يحسن والحالة هذه إطلاق إسم الوجود عليه ، ولا إطلاق إسم العلم على ما يتعلق به من الإدراك . والحال أنه يستحيل تعيين ماهيته بل والتعبير عنه، فهو للوجود الحق بمثابة الظلام إلى النور ، فلو بقي الإنسان محصوراً في هذا الطور من الوجود لما تمكن من معرفة العالم ، ولا من معرفة نفسه بشيء قط .

وغاية ما يقال هو شيء شبيه بالعلم قد سماه أفلاطون بالظن ، وبالوهم . وهو للعلم كالخيال للجسد يختلف باختلاف الأوقات ، ويسيل مع سيلان المادة ، لا يثبت صاحبه على يقين البتة . هذا شأن علم السوفسطائية ، وكل علم لم يكن له أساس إلا الحس ، لأن الحس يتغير وبتغيره تختلف القضايا والأحكام العقلية .

قال : فلا بد أن يكون في العالم شيء لا يعتريه التغيير ، ولا تطرأ عليه الإستحالة والفساد . وإلا فلا علم ولا يقين ، ولا حكم بشيء . إذ العلم ما تعلق بالحق والحق مطابقة الصورة المرتسمة في ذهننا بالجوهر الموجود في الخارج . فلو لم يكن هناك جوهر ثابت بسيط غير قابل للتغيير ، لما أمكن العلم بشيء .

قال أفلاطون في المحاورة المترجمة بتياتيتوس : كيف يتصور أن يحصل الإتيان على الحق ، ما لم يكن له حصول على الحقيقة ا هـ .

فلزم من ذلك أنه يوجد وراء المحسوسات صور قائمة ، وجواهر دائمة ، يتعلق بها علمنا . وهي للمحسوسات بمثابة الشبح للخيال ، قد سماها افلاطون : بالمعاني[1] ، وتعرف عند العرب : بالمثل الأفلاطونية . وهو جمع :

---

(١) نظرية المثل الأفلاطونية وتطورها : السؤال الآن : كيف توصل أفلاطون لوضع نظرية في المثل ؟
إننا نجد أفلاطون رغم انه كان وفيا لتعاليم أستاذه سقراط ، إلا أنه قد تأثر بالفيثاغوريين .
ولذلك فلقد نقل أفلاطون الكلي الأخلاقي ، وجعله موجوداً ذا حقيقة متعالية فوق عالم المحسوسات . وإذن فمعاني سقراط الكلية التي كانت عنده في المحسوس تتخذ لها اسما خاصا هو : المثال. idea, Eidos.

وأول إشارة لنظرية المثل الأفلاطونية نجدها في محاورة: [اقراطيلوس] ففيها يقدم لنا أفلاطون محاولة أولية في عرض النظرية ، محاولة تقوم على المنهج الفرضي . فلكي نصل الى معرفة ثابتة يقينية يتعين أن نفترض أولاً ، ثبات موضوعات المعرفة وعدم تغيرها . ومن ثم ، فاننا سنتجه إلى افتراض وجود حقائق في ذاتها (مثل) هي أصول للموجودات الحسية المتغيرة . ويحاول أفلاطون فيما يلي من محاورات اثبات هذا الفرض والبرهنة عليه . ففي فيدون : يذكر لنا سقراط انه بعد اقتناعه بتفسير الظواهر بالعلل المادية ،يترك هذا الإتجاه ،ويلجأ إلى تفسير انكساغوراس ورأيه في العقل ،وينتقل من رأي انكساغوراس هذا إلى إقامة المثل ، والتدليل على أنها حقائق الأشياء .

وفي الجمهورية ، تنضج فكرة المثل عند أفلاطون بعض الشيء عن محاولاته الأولية ، وتحددت معالمها بعد العرض المبدئي في [أقراطيلوس] ، ثم في [الفيدون] حيث انتهى الى افتراض وجود علل للظواهر الحسية وهي : المثل . نقول : في الجمهورية يقرر أفلاطون الحقيقة دون مناقشة بقوله : إن هناك مثالا لكل مجموعة من الأشياء تحمل اسماً واحداً وعلى قمة هذه المثل : الخير بالذات .

وفي محاورة : [بارمنيدس] نجد تصويراً للأزمة التي عاناها فكر أفلاطون بصدد نظرية المشاركة ممثلة في الاعتراضات الأيلية على نظرية المثل . كما هي معروضة في [فيدون] و[الجمهورية] والتي حاول أن يحلها في محاورة : [السوفسطائي] حيث تبحث هذه المحاورة في ربط المثل بعضها ببعض أو ما يسمى بمشاركة أو تداخل المثل فيما بينها وهذا هو الهدف الذي أشارت إليه محاورة : [بارمنيدس] ولم تقدم لنا حلا واضحا بصدده . وينتهي أفلاطون في [السوفسطائي] إلى إثبات فكرة : مشاركة المثل بعضها للبعض الآخر .

وفي محاورة [فيليبوس] يتعرض أفلاطون لأعظم صعوبة في موضوع المثل أعني الجانب الميتافيزيقي عن الواحد الكثير . . . كيف يمكن أن نحتفظ بوحدة : المثال ، هذه الوحدة التي لا=

مثل ، بمعنى نظير وشبيه . وباليونانية : بواديكما ، قد استعملها أفلاطون أيضاً .

قال الشهر ستاني صفحة ٢٨٣ يحكى عنه ـ أي أفلاطون ـ أنه أثبت أن لكل موجود مشخص في العالم الحسي ، مثالا موجوداً مشخصاً في العالم العقلي يسمى ذلك : المثل الأفلاطونية ا هـ.

قال أفلاطون : ما من شيء في هذا العالم ، إلا وله في العالم العقلي معنى يقابله ، هو عماد وجوده ، ومنبع حياته ، وأصل حركاته ، وموضوع علمنا به .

فالإنسان مثلاً ، والحيوان والنبات وكل ما ثبت نوعه ، واستقر وجوده بخلاف الأمور الطارئة ، له في العالم العلوي مثال بسيط جرد عن القشور المادية

= تتضمن تكثرا ؟ كيف يمكن التسليم بان الواحد هو المثال ، يمكن أن يوجد في نفس الوقت في حد ذاته وفي عدد لا يحصى من الأفراد ؟ في هذه اللحظة نجد سقراط يقع في مأزق شديد ويحس بأن الفلسفة لن تعينه ، فيتجه للآلهة مبتهلاً متوسلاً إليها أن تكشف له عن : أن الشيء الذي يقال إنه موجود في لحظة ما ، يتضمن الواحد والكثير في نفس الوقت ويشتمل في طبيعته على مبدأين هما : [المحدود واللامحدود] وبعد هذا الكشف يستمر في بحثه ، فيتناول أي شيء موجود ويحاول أن يبحث عن : [مثاله]، ثم يبحث عن المثل التي يرتبط بها هذا المثال . . . وهكذا ، حتى يصل الى الكشف عن المثل التي تترتب بين الواحد وجميع المحسوسات . وينتهي إلى أن المثال : واحد ، وكثير في نفس الوقت ، وهذا المثال يشبه الحكمة واللذة ، إذ كل منهما واحد وكثير في نفس الوقت . فاللذة : واحدة ، لأنها لذة . . . . هي ايضا كثيرة من حيث أنواعها فهناك : اللذة التأملية واللذة البوهيمية . . . ولما كان من غير الممكن القول بأن اللذة وحدها أو الحكمة وحدها هي الخير ، كان من الضروري أن نقول بأن الخير : خليط ، والخليط هو مجموع عنصرين : أحدهما : محدود والآخر غير محدود . وعلة الجمع بين المحدود واللامحدود في الخليط هو العقل أو الحيز . وهذا الخليط حاصل على الجمال والحقيقة والتناسق ، وما المحسوس إلا خليط ناقص . وأما المثال فهو : الخليط الكامل .

بهذه الطريقة ، يمكن الكلام عن مشاركة المحسوس في المعقول دون انقسام المعقول أو تعدده . وتصبح العلاقة بين الشيء والمثال على غير ما رأيناه في [الجمهورية] أو [فيدون] ، من أنها علاقة علة بمعلول . وبهذا سيتضح لنا كيف ان المواقف الفلسفية لأفلاطون في : [اقراطيلوس] و[مينون] و[فيدون] و[الجمهورية]، قد عملت على إثارة أزمة شك عنيفة تحددت معالمها في محاورة : [بارمنيدس] حيث يتجه أفلاطون إلى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس في المعقول وقد تم هذا التطور في مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية ، وانتهى إلى نتائجه المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية ، حيث ينقل عنه أرسطو قوله ، بأن المثل : أعداد .

والطوارىء الحية ، مفارق للمادة قائم بنفسه ، فهما حينئذ عالمان متقابلان ، متطابقان • عالم الحس والشهادة ، وعالم العقل واليقين .

فعالم الحس فيه من الذوات المفردة الناقصة المتغيرة ، ما يقابله في عالم العقل من كليات المعاني الكاملة الثابتة ، وهي التي بها يصح تثبيت معرفتنا بالوجود .

وهذه القاعدة الأفلاطونية مما ينبغي فهمها على من أراد فهم أقوال حكماء الإسلام . قد أشار إلى ذلك ابن سينا في بعض رسائله حيث قال : فالحيوان الواحد لا يحصل واحداً ، وقد تقدمه معنى الوحدة الذي به صار واحداً ، ولولاه لم يصح وجوده ، فإذا هو الأشرف الأبسط الأول ، وهذه صورة العقل ا هـ .

قال الإمام الرازي في مفاتيح الغيب في المجلد ٤ صفحة ٣٣٣ ما نصه : مذهب حكماء الإسلام أن الموجودات الغائبة عن الحواس علل أو كالعلل للموجودات المحسوسات . وعندهم أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، فوجب كون العلم بالغيب سابقاً على العلم بالشهادة .

فلهذا السبب أينما جاء هذا الكلام في القرآن ، كان الغيب مقدما على الشهادة ا هـ .

فبهذا كما علمتم ، هو مذهب أفلاطون بعينه . فإذا قيل : علمنا ما هو الوجود ، وما هو اليقين ، وما هي المعاني ، الطريق اليه . . . قال أفلاطون . إن المعاني تنكشف للبصيرة دون مشاركة الحس ، فاذا تجردت النفس عن العلائق الطبيعية ، وانحازت إلى جوهرها ، صفا بصرها ، فأدركت تلك الجواهر . وذلك لأن النفس ، كانت في العالم العقلي بصفة معان قائمة ، وجواهر مجردة عن المادة ، فأهبطت إلى هذا العالم حتى تدرك الجزيئات وتستفيد ما ليس لها من ذاتها بواسطة القوة الحسية .

قال : وقد كنا أدركنا حينئذ المعاني العقلية في أول الفطرة قبل الهبوط إلى هذا العالم السفلي ، فإذا شرعت في التعلم فكأنها قد أفاقت من نومها ، وفتحت

بصرها وتذكرت ما رأته في حياتها السابقة ، فإذا واظبت على ذلك ولم تكسل ، حصل لها العلم شيئا فشيئاً ، وهو في نفس الأمر رجوع النفس إلى جوهرها ، واتصالها بعالمها الذي منه هبطت ، وإليه تعود .

ومنه قول أفلاطون في تعريف العلم : إنه إتصال جوهرنا العاقل بالجواهر المعقولة التي في الوجود. قال افلاطون في المقالة الخامسة من كتاب : النواميس : إن محب الحكمة دائم النزوع إلى الوجود ، معرضا عن الأفراد والظواهر ساعياً في البحث عن الماهيات العقلية ، لكي يتصل جوهره العقلي بما في الأشياء من الجواهر المعقولة ، فيتحد لما بينها من المشاكلة والمجانسة ، فتتولد من اتصالهما : المعرفة واليقين . فما العلم في نفس الأمر ، إلا تذكر النفس حالتها السابقة التي كانت عليها قبل الوجود البشري . وما قد تشاهده في تلك الحياة السابقة فهو أشبه شيء بالولادة . والنفس أشبه ما يكون بالمرأة الحبلى ، تلقى حملها وتبرز ما كان في قواها كامنا ، وفي جوهرها باطنا .

ومن ذلك أخذ الإمام الغزالي قوله في الرسالة الدينية صفحة ٢٤٥ : العلوم مركوزة في أصل النفس بالقوة كالبذر في الأرض ، والجوهر في قعر البحر ، أو في قلب المعدن ، والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء من القوة الى الفعل . . . ثم قال في صفحة ٣٤٥ : وليس التعلم إلا رجوع النفس إلى جوهرها ، وإخراج ما في ضميرها الى الفعل . . . وقد رأينا عالماً يمرض ، بمرض خاص : كالرأس والصدر ، فتعرض نفسه عن جميع العلوم وينسى معلوماته ، وتلتبس عليه ، فإذا صح وعاد الشفاء إليه ، يزول النسيان عنه ، وترجع النفس إلى معلوماتها فتتذكر ما قد نسيت في أيام المرض . فعلمنا أن العلوم ما فنيت وإنما نسيت . . . فاشتغال النفس بالتعلم ، هو إزالة المرض العارض عن جوهر النفس لتعود إلى ما علمت في أول الفطرة ا هـ .

فهذه ومثلها مما يوجد في الأحياء للغزالي وفي التفسير للإمام الرازي ، وفي مصنفات الشيخ محي الدين بن العربي[1] وغيره من المتصوفين ، بقطع النظر عن

---

(١) محيي الدين بن عربي : الفيلسوف الصوفي المعروف ، وقد تأثر بالغنوص وصبغ المذهب الصوفي=

فلاسفة الإسلام ، هي أفكار أفلاطونية محضة ، تجدونها مبسوطة في المحاورات الأفلاطونية ، سيما في المحاورة المترجمة «بثاتيتوس» وفي «الفيدون» ، وكان بودي أن نطالع شيئاً منها لو ساعفنا الوقت . قال : قد يصعب في عالمنا المحس العروج إلى المعان ، لأن الأشياء الطبيعية ممزوجة بالمادة لا تظهر بها المعاني على صفائها الأصلي ، وهي في الأشياء الحسية كالخيال في الماء الكدر ، فمن أراد أن يدرك المعاني عليه أن يجرد الأشياء عن قشورها المادية ، وطوارئها المتغيرة ، حتى يسير شيئاً فشيئاً إلى ما في أصلها من الجوهر الثابت المعقول .

فقد جاز بذلك على حقيقة الشيء وجوهره المطابق لمعناه ، الوجود في العالم العقلي . وهذا كما علمتم مذهب سقراط ، اقتبسه عنه : أفلاطون ، وجعله أساساً للألهيات . قال : فإذا خرج من المحسوسات إلى المعاني ، وروض فكره فيها ، كشف من المعاني عالماً غريب البهاء والكمال ، اندرجت فيه المعاني بعضها تحت بعض ، كما يندرج في عقولنا ما هو أخص فيما هو أعم ، فنصعد من الصورة العامة إلى ما هو أعم منها وجوداً وأرفع شأناً وكمالاً ، إلى أن تتحد جميع تلك المعاني في ذلك الإله تقدس وتعالى وهو ما سماه أفلاطون : بالخير المحض ، وبالكمال المطلق ، وبالوجود المطلق ، وبمعنى المعاني ايضاً .

فالمعاني كأنها أفكاره وصفاته ، وجموعها حكمته التي بها أوجد العالم ويدبره وأخرجه من الظلام والإلتباس ، والاختلاط المائل ، إلى النور والنظام والترتيب وقد اتضح بذلك ؛ أن العالم في قبضة الخير المحض ، وهو أنه ما من شيء إلا وله مصلحة هي المقصودة من وجوده ، وهذا هو الركن المهم في الطبيعيات عند أفلاطون ، لا يمكن لنا أن نخوض فيها الآن . وسيأتي الكلام عنها إنشاء الله ـ عند ذكر مذاهب فلاسفة الإسلام . وبه تعلق أيضاً ما قال في الأخلاق قال أفلاطون : فمن أدرك المعاني وتحقق ما هي عليه من الجمال والكمال ، استصغر دنياه وما فيها ، واستحقر ما شغفت به نفوس العامة من

= الاسلامي بصبغة خارجية ، ويقرر إبن تيمية ، إن كثيراً من آراء ابن عربي في وحدة الوجود إتخذت لها صيغاً سالبة .

حب الحياة وجمع المال والتوسع في المكاسب والانهماك في الملذات الحيوانية ، وتشوق هو إلى الرجوع إلى وطنه ومنشأه ، إذ ليس الإنسان كما ذكرناه إلا روحاً ، أي : معنى من المعاني ، قد تعلقت ببدن هو لها كالسجن المظلم ، فاذا أفاقت بتأثير العلم فيها ، لم يكن حرصها واجتهادها ، إلا على التخلص من هذا الرباط والخروج إلى عالمها الروحاني ، لم يبق له شيء إلا في تنقية نفسه ، وتزكية ضميره ، وصقل قلبه عن الرعونات والأدناس ، ليكون مستعداً للإتصال بتلك الجواهر الصافية ، قال : هذا شأن كل من كانت نفسه على الفطرة أو قريبة منها ، لتزايد العلم فيها ، وما إزداد الإنسان علماً إلا وقد إزداد الى تلك المعاني رغبة ، وعن الظواهر الفانية إعراضاً أو نفوراً، فإذا كملت حكمة الرجل ، وتم عروجه من معنى الى معنى ، كان آخر الامر الإتصال بالعالم الروحاني ، وفيه تمام الحكمة وكمال السعادة الابدية التي ليس بعدها سعادة ولا حكمة ، إلا ما اختص به الإله تعالى دون غيره ، لا يشاركه فيه أحد ، ويلزم من ذلك أن المعرفة ومكارم الأخلاق لا يفترقان .

وهذه معنى الأصول المهمة عند أفلاطون عليه تأسس مذهبه في الأخلاق .

قال : إن العاقل لا يختار ما هو أضر وأدنى ، وهو يعلم أن هناك ما هو أرفع وأصلح ، فاذاوقع ذلك منه لا يكون إلا الجهل بما صلح ، أو عدم رسوخ العلم أو ضعف اليقين . فكل من ارتكب الذنب والظلم والشر ، ومن انهمك في اللذات الحيوانية ، ومن أفرغ عمره في طلب الدنيا ، لا يطلق عليه اسم : مذنب ، ولا مجرم ، إذ لا ذنب إلا باختيار وعلم . والحق أنه لا يعلم إذ اختار ما هو أخس رتبة ، وأقل بقاء ، وأضر عاقبة ، وترك ما هو أهم نفعاً ، وأثبت بقاء . فهو إذاً بالرحمة والعذر والتعليم ، أحق منه بالعقوبة .

فما لخصت لكم : أمهات الأصول الأفلاطونية ، غير متعرض الى ما قاله في الطبيعة وأقسامها ، والنفس وأحكامها ، والأخلاق وتفاصيلها إلى غير ذلك كما نورده ـ إنشاء الله ـ عند الكلام عن مذاهب حكماء العرب . وقد اقتصرنا

على ما ذكرناه لنقرب لكم تتابع أفكار الأولين ، وما يوجد من الفرق بينها وبين المذاهب المؤسسة على أصول : سقراط ، وأفلاطون . كيف لا وقد كانت الطبيعة عند الأقدمين موضوع الفلسفة ، ولا عماد لهم إلا الخوض في بيان الموجودات ، حتى لم يكن للمعقولات رسماً ولا ذكراً .

فانقلب بعد سقراط وأفلاطون الأمر بالكلية ، فصارت الطبيعة تبعاً ، والعقل متبوعاً . والطبيعة والموجودات آثاراً ، والعقل مؤثراً . ولم يبق للهيولي فعل ولا وظيفة في العالم ، إلا من حيث القابلية والإنفعال . وانحصر الوجود والعقل والتأثير في العالم في : العقل ، والنفس الإنساني ، وهو من ذلك العالم . وترقي العقل الإنساني إلى الإعتراف بوجود : الإله ،وتدبيره للعالم ،وأنه خير محض . فمن تبصر في هذا الفرق العظيم وتصفح الرسائل الأفلاطونية ، وتحقق ما لها من متانة الحكمة ، ورقة الأفكار ، وجزالة اللفظ ، لم يسعه أن ينكر ما لهذه الفلسفة من علو المقام ، الذي اجتمعت عليه الأوائل والأواخر . فمن تأمل التاريخ ، رأى الفلسفة الأفلاطونية سارية في أفكار الأمم منذ نشأتها سريان الدم في بدن الإنسان .

منها أخذ أرسطو طاليس ، ثم الأسكندرانيون نصيباً وافراً من أصولهم ، ومنها أخذ الإلهيون من النصارى أمهات أقوالهم في التثليث والاقانيم ، والنفس الإنسانية ، وبقائها بعد الموت حتى امتزجت باعتقادهم امتزاج الصرة باللحم . ومنها أخذ جم غفير من المعتزلة : كثمامة[1] ، وأبو هاشم[2] ، وغيرهما من حكماء الإسلام اقوالهم .

ومنها اقتبس فلاسفة القرون[3] المتوسطة من النصارى واليهود ، كما أخذ

---

(١) ثمامة : هو ثمامة بن أشرس النميري زعيم الثمامية من فرق المعتزلة توفي سنة ٢١٣ هـ.

(٢) أبو هاشم الجبائي هو : عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي زعيم المدرسة البهشمية والذي خلف أباه : أبو علي الجبائي زعيم الجبائية من المعتزلة ولد سنة ٢٤٧ وتوفي في سنة ٣٢١.

(٣) فلسفة القرون الوسطى : ترجع دلالة العصور الوسطى في تاريخ الفكر ، إلى أنها الفترة التي اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالا تاما واشترك في هذه التجربة :=

منها البعض من فلاسفة ألمانيا في القرن السابعة ، ولا زالوا منها يقتبسون . فمثل هذه الفلسفة التي علا حسبها بين الأمم ، وأثرت في أفكارها مما يستدعي من كل طالب الحكمة طول التأمل ، ومزيد العناية . غير أن من دقق فيها النظر رأى من الإشكالات والإخلال ، ما يتوقف فيه العقل وهي ما حملت أرسطو طاليس مخالفة أستاذه ، وأنشأ مذهبا خاصا اشتهر باسم : المشائين[1] . سنذكر شيئا منه في المحاضرة القابلة ـ إن شاء الله .

أيها السادة : سبق ذكر الفلسفة الأفلاطونية في المحاضرة المتقدمة ـ فأشرنا فيها إلى شيء من إلهيات المذهب الأفلاطوني .

ثم قلنا : إن هذه الفلسفة مع علو مقامها ، وانتشار صيتها ، فيها من الاشكالات والشبهات ما لا ينكر . بسط القول فيها : أرسطو طاليس ، في غير موضع من مصنفاته ، لا سيما في المقالة الأولى ، والتاسعة ، و الثالثة عشرة من كتاب : ما بعد الطبيعة ، وفي المقالة الأولى من كتاب : الأخلاق . وهي ما حملته على العدول عن مذهب أستاذه ، وإنشاء فرقة اشتهرت باسم : المشائين .

وقد يطلق هذا الإسم عند العرب ، على أصحاب أفلاطون ، وأصحاب أرسطو من غير تفريق بينهم .

استعمله في هذا المعنى : الفارابي في رسائله غير مرة ، والقفطي : في تاريخ الحكماء ، وابن النديم في : الفهرست .

وكفى بما أورده الأمير : بشر بن فاتك في سيرة أرسطو طاليس .

= المسلمون واليهود والمسيحيون على السواء . وكان العامل الفلسفي الرئيسي في كل حالة هو النصوص الأرسطية يصحبها تيار غامض من الأفلاطونية الجديدة التي أثرت على تفسير أرسطو ، والتي استطاعت أحيانا أن تعبر عن نفسها تعبيرا مستقلا . ولقد واجهت الأديان الثلاثة جميعا الاختيار بين أولوية اللاهوت ، وأولية الفلسفة ، وإمكان وضع مركب منسجم منها، وتمثل الجهود التي بذلت لتكوين ذلك المركب أكثر ضروب التفكير طرفة في تلك الفترة .

(١) المشاؤون : Peripateticism وهم أتباع أرسطو .

قال : وكان من رأي أفلاطون : الرياضة للبدن بالسعي المعتدل ، لتحليل الفصول عند رياضة النفس بالحكمة ، لتجتمع الخلتان : رياضتا النفس والبدن . وتقدم في ذلك إلى أرسطو طاليس ، وأكسو فراطيس ، وكانا يعلمان التلاميذ وهما مشساة فلقبوا : بالمشائين أهـ كلامه .

وأغرب منه ما يوجد في المقدمة الخلدونية[1] من التلبيس بين المشائية ، وأصحاب الرواق .

والحق أن اسم : المشائين ، لا يطلق منذ زمان اليونان إلا على أصحاب أرسطو .

وأما شيعة أفلاطون فقد لقبت باسم : أهل أكاديميا[2] ، وهو اسم بستان بأثينا كان به اجتماعهم للدرس والتعليم . ولمؤرخي العرب أوهام عديدة في خصوص أرسطو طاليس وسيرته . أخذوها من السريانيين على طريق حنين[3] ابن أسحق وابن جلجل وغيرهما .

فقال القفطي ، وصاحب كتاب الفهرست[4] ، وابن أبي أصيبعة ، أن

---

(١) صاحبها : عبد الرحمن بن خلدون : الفيلسوف والمفكر والعالم العربي المعروف .

(٢) أكاديمية أفلاطون : حوالي عام ٣٨٥ ق.م. على أكثر تقدير عاد أفلاطون إلى أثينا مرة أخرى ، وأنشأ بالقرب من بستان البطل : أكاديموس ، ما قد أصبح يطلق عليه فيما بعد اسم : « أكاديمية » وما يمكن بشيء من التجوز المفيد أن يسمى بأول جامعة .

(٣) حنين بن اسحق : أبو زيد ، حنيني بن اسحق العبادي ، كان فصيحا بارعا ، وطبيبا حسن النظر في التأليف والعلاج ، واشتغل بنشر العلوم ، توفي سنة ستين ومائتين .

(٤) يعني ابن النديم ، والفهرست من أشهر الكتب التي تزخر بالنشاط العلمي الذي كان في العصر العباسي ، وكثرة المؤلفين والمترجمين في جميع نواحي العلم . ويدل هذا الكتاب كذلك على سعة اطلاع ابن النديم : (محمد بن اسحق) وحبه للوقوف على كل شيء ، حتى في أدق مسائل الأديان المختلفة والمذاهب المتنوعة : يفصل مذهب ماني ومزدك كما يتصل مذهب أبي حنيفة ، والشافعي ، ويستقصي البحث عن أحوال الصين والهند ، والشام والعراق ، وهو في كل ذلك يقابل أصحاب النحل المختلفة ويسائلهم ويدقق في أخبارهم ثم يدون ما سمع . لذلك كان هذا الكتاب بحق مرجع كل باحث من مسلمين ومستشرقين ، كان عمدة ابن أبي أصيبعة في : طبقات الأطباء ، والقفطي في : أخبار الحكماء وجرجي زيدان في : تاريخ التمدن الاسلامي ،=

اسم أرسطو طاليس معناه : تام الفضيلة . وقيل : الكامل الفاضل ، وهذا خطأ وقد التبس عليهم ذلك بكلمة : أرسطن ، وهي باليونانية : الفاضل فتوهموا أن اشتقاق اسم : أرسطو طاليس من ذلك الأصل ، وهو ليس بشيء .

ثم قال ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء[1] : هو أرسطو طاليس بن نيقوماخس ، كان نيقوماخس فيثاغوري المذهب ، وله تأليف مشهور في الإرثماطيقي أهـ محل الحاجة من كلامه .

وأحال أن نيقوماخس هذا عاش في منتصف القرن الثاني بعد المسيح . وكان مولد أرسطو طاليس في سنة ثلثمائة وأربعة و ثمانين قبل المسيح ، ووفاته سنة ثلاثمائة واثنين وعشرين ، فلو تبصر صاحب الطبقات إلى التواريخ لما وقع منه مثل ذلك . ثم ألحق بها حكايات باردة ، أخذها من تاريخ حنين بن اسحق ، في نشأة أرسطو طاليس وامتحانه والخطبة التي ألقاها عند انتهاء هذا الامتحان ، وما كان منقوشا في نفس خاتمه إلى غير ذلك ، مما لا يقرب على العقل ، ولم يذكره أحد من المحققين تحاشيت عن إيراده ، خوف التطويل .

ثم حكى القفطي في تاريخ الحكماء ، عن أرسطو طاليس أنه ترك الإشتغال بالعلوم في آخر عمره ، وصار إلى التبتل ، والتخلي عن الإتصال بأمور الملوك . فأقبل على العناية بمصالح الناس ، ورفد الضعفاء ، وأهل الفاقة ، وتزويج الأيامى وعول اليتامى ، وتوزيع الصدقات على الفقراء . ولم يزل في الغاية من لين الجانب والتواضع للصغير والكبير ، إلى غير ذلك مما حكاه عنه صاحب التاريخ ، ونسج على منواله صاحب : طبقات الأطباء . وكل ذلك أخلاق قرآنية ، وعوائد إسلامية ، لم يكن يعتادها اليونان في القرن الرابع قبل

= والأستاذ : خولسن ، في بحثه عن الصابئة والأستاذ : فلوجل في بحثه عن : ماني ، ولا يزال الكتاب حتى يومنا هذا ، موردا لا ينضب لكل منقب وباحث ، ولا يعرف بالتحديد تاريخ وفاة ابن النديم أو ميلاده ، وتذهب معظم الآراء إلى أن الفهرست شرع ابن النديم فيه منذ عام ٣٧٧ هـ .

(١) اسم الكتاب كاملا : عيون الأنباء في طبقات الأطباء .

المسيح ، فكأنهم شبهوه ببعض المتصوفين[1] والنساك من المسلمين . حتى قال بشر بن فاتك في سيرة أرسطو : رأيت في سياسات الملوك التي ترجمها ابن البطريق[2] للمأمون[3] ؛ أن هذا الحكيم الفاضل ، كثيرا ما يعده علماء اليونانيين في عديد الأنبياء . ولقد أتى في التواريخ اليونانية ، أن الله سبحانه وتعالى أوحى إليه ، أن أسميك ملكا ، أقرب منك إلى أن أسميك إنسانا ، وله غرائب عظيمة يطول ذكرها . واختلف في موته : قيل إنه مات موتا . . . وقيل إنه ارتفع إلى السماء في عمود من نار . أفاضنا الله من نوره أهـ . وهذا أشبه بقصص الأنبياء ، ومناقب الزهاد[4] من أهل التصوف ، منه إلى تاريخ فيلسوف يوناني .

أشرت إلى ذلك ـ ولو بشيء من التطويل ـ لا رغبة في التعبير ، وإنما لتكونوا على حذر مما تجدونه في الكتب العربية ، فيما يختص بالفلسفة اليونانية

---

(١) التصوف : ترجع نشأة التصوف في الإسلام إلى حركة الزهد العظيمة التي ظهرت تحت تأثير المسيحية في القرن السابع الميلادي . وحركة التصوف الاسلامي قد احتفظت بالطابع الاسلامي بالرغم مما فيها من بعض النواحي الخارجة على روح الإسلام وربما كان من أهم صفاتها : الإحساس الديني العميق والشعور الغامر بالضعف الإنساني والخوف الشديد من الله .

(٢) ابن البطريق : هو يحيى النحوي الملقب بالبطريق ، كان يحيى كثير التصانيف ، صنف في شرح كتب أرسطو شروحا .

(٣) المأمون ، هو : عبد الله المأمون بن الرشيد ، بويع بالخلافة سنة ١٤٨ هـ ومات سنة ٢١٨ هـ في طرطوس .

(٤) الزهد : يشير القشيري في الفصل الذي عقده عن الزهد في رسالته ، إلى ما يزهد فيه من الأشياء : أهو الحلال أم الحرام . والرأي الذي عليه جمهور المسلمين ، هو أن الزهد في الحرام واجب ، وفي الحلال فضيلة . وقد كان ينحصر فهم المسلمين للزهد في أول الأمر ، في حرمان النفس من الأمور المادية وحدها : كالزهد في الأكل والنوم والاختلاط بالناس ، وسائر اللذات البريئة . فإذا كان لأحدهم رداء واحد ، ظن أنه سيكون له السبق في دخول الجنة على جاره الذي له رداءان .

(تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٧) ولكن لما بالغ الزهاد في تضييق دائرة الحلال ، بحيث لم يعد سينطبق وصف الحلال عندهم ، إلا على القليل من الأشياء ، حتى كادوا يقولون : لا حلال في الدنيا ، ولما عدوا من واجبهم ترك الحلال لأنه لا غناء فيه سهل عليهم القول بالزهد في الدنيا بأسرها زهدا حقيقيا !

سيما قدماء الفلاسفة وسيرتهم . أخذوا الغث والثمين من تواريخ السريانيين ، على يد الحنين بن اسحق . وفيها من الخرافات والأوهام ما لا يحصى . فبودي لو اعتنى أحد منكم أيها السادة ، أن ينقل إلى العربية شيئا مما عندنا من التواريخ المختصرة المتعلقة بفلسفة اليونان[1] . فمن تطوع إلى ذلك منكم فقد ينال من وطنه الثناء الجزيل ، فإن استدعاني إلى مساعدته ، وجدني حاضرا مسرورا لتلبية دعواه ، وأفرغ الجهد في إعانته ما دمت متشرفا بالاقامة بالديار المصرية .

ولنرجع الآن إلى ما قصدناه من هذه المحاضرات ، ذكرنا في المحاضرة السابقة قول أفلاطون : بأن الغاية المطلوبة من الفلسفة هو : العلم اليقيني ، ولا يتعين إلا فيما تعلق بالوجود الحق ، فإذا كان ما يطرأ عليه التغير ولا يثبت على حال لا يفيد يقينا ، وهو إلى العدم أقرب منه إلى الوجود وهذا حال الطبيعة ، فوجب حينئذ أحد أمرين : إما أن لا يتمكن الانسان من العلم قط ، وهو قول السوفسطائية ، ومنكري الحقائق .

وإما أن يكون وراء الطبيعة ، ما لا تدركه الحواس من الجواهر الثابتة التي لا يتطرق إليها تغير ، وتكون هي موضوع العلمي اليقيني .

وهذا ما حمل أفلاطون ، على إثبات ما سماه بالمعاني ، كما قلناه . وهي جواهر مجردة من المادة مفارقة للطبيعة الحسية ، تفيدنا العلم إذا تعلق بها عقلنا . هذا مراد كلام أفلاطون ، وفيه إشكال .

قال أرسطو طاليس : لا أنازع في أن موضوع الفلسفة هو الوجود ، لا أنازع في أن المحسوسات الطبيعيات ليس من الوجود بشيء ، فلا يمكن اتخاذها أساسا للمعرفة . ولا أنازع في أن العلم لا يتعلق إلا بالكليات ، لا بالظاهر والأفراد ، كل ذلك سلمناه ـ وهو مذهبنا أيضا ـ غير أنه لا يلزم منه أن تكون

---

(١) الترجمة العربية للتراث اليوناني : لقد قام عدد من المفكرين المسلمين بنقل بعض المعارف اليونانية إلى اللغة العربية نذكر من ذلك :

د . عبد الرحمن بدوي قام بنشر : فلوطرخس (الآراء الطبيعية) وكذلك : اثولوجيا ارسطوطاليس . وكتاب النفس لأرسطو أيضا .

تلك الكليات جواهر قائمة بأنفسها مفارقة . وليس الكلي في نفس الأمر إلا معنى قد ارتسم في العقل . فمن أين لنا وجوده في الخارج عن الذهن ؟

قال : ثم إذا فرضنا وجود تلك الكليات وأنها جواهر قائمة ، فلا يخلو الأمر من حالين لا ثالث لهما : إما أنها متصلة بالأشياء ، مقترنة بها اقترانا تاما ، فهي إذا ليست بمفارقة ولا بقائمة بنفسها ، كما زعمه أفلاطون . فدخلها حينئذ التغير ولم تكن إليها حاجة البتة : وإما أن يقال : إنها مفارقة ، فكيف يكون جوهر الشيء مفارقا عما هو جوهر له . وكيف ينطبق الجوهر الواحد على زيد ، وعمرو ، وعدد من الأفراد ، وهو في نفسه واحد . ثم أن الكليات جواهر عقلية محضة ، والجوهر العقلي لا يكون متحركا . فكيف يكون سببا لحياة الأشياء المفردة وحركتها على ما زعم أفلاطون .

قال : ثم على فرض وجودها مفارقة فما وجه تأثيرها في الأشياء . نعم كان أفلاطون يقول : إن ذلك نوع انطباع ، كانطباع الصورة في المرآة ، وإنما ذلك كلام مجازي يصعب تصور حقيقته ، إذ لا يتصور كيفية الانطباع . وهذا يلزم منه كون الجواهر العقلية متصلة بالمحسوسات مفارقة عنها في وقت واحد ، وهذا محال .

قال أرسطو : فتقرر أن ما ذهب إليه أفلاطون ، لم يعرف بالواجب . وقد أثبت عالمين : عالم عقلي ، وعالم حسي ، ثم يبين وجه الاتصال بينهما . وهو كمثل من أراد إحصاء عدد وافر من الأشياء ، فضاعف العدد ظنا منه أنه يسهل عليه الحساب ، فإذا لم تكن هذه المعاني صالحة لأن تفيد وجود الأشياء ، ولا حركتها ، ولا حياتها ، فما الحاجة إليها ؟ والحق أن الكليات ليست بجواهر ، وما هي إلا أمور عقلية لا وجود لها في خارج الذهن . وليس في الأعيان شيء ما هو ماهية أو كلية ، بل في الأعيان فرس معين ، أو إنسان معين : قال فيهما صنفان : الفرس والإنسان ، إذا وصفناه من غير التفات إلى أن يقارنه شيء أم لا ، بل يلتفت إلى مفهومه من حيث هو هو ، يسمى المطلق والماهية ، وليس له إلا وجود عقلي . والصنف الثاني : ما يوجد في الخارج من مشخصات : أي أن

هذا الفرس ، وهذا الفرس ، وهذا الانسان ، وهذه الشجرة إلى غيرها من الأفراد . فهذه هي الأعيان الموجودة في عالمنا الحسي لا غير . فهنا تكون بداية الفلسفة ، وعليها مدار التجربة تدركها بالمشاهدة لا بالفكر .

وهذا الخلاف الموجود بين أفلاطون ، وأرسطو هو عين الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة . حيث ذهب الأشاعرة وغيرهم ممن قال بعينية الوجود ، إلى أن عين الشيء عين ماهيته ، وهذا قول أرسطو طاليس الذي ذكرناه . خلافا للمعتزلة وفلاسفة الاسلام ، حيث فرقوا بين الوجود والماهية ، واثبتوا اسم الوجود لما يتصور في العقل ، ولما يمكن وجوده وهو معدوم[1] . وما هذا إلا رجوع منهم إلى قول أفلاطون ، كما يقع بيانه فيما بعد - إن شاء الله .

أشرت إلى هذا الخلاف ليتبين لكم ما ذكرته في افتتاح هذه المحاضرات ، وهو أن المباحث وإن كانت مهمة لفهم تاريخ الأمم السالفة وأفكارها فهي أهم شيء بالنسبة إلى التاريخ الإسلامي ، وفهم أركان تمدنه ، واختلاف أئمته ، ومنشأ مذاهبه ، حتى تكاد تكون ضرورية لكل من رغب في معرفة ما سلف من أخبار أمته ، وأراد التخلص من وصمة التقليد في أصول مذاهب ديانته.

قال أرسطو طاليس : وإذا تأملنا في هذه الأعيان المفردة وجدناها مجتمعة من هيولي أي مادة ، ومن صورة[2] أي من كيفية معينة ، فهذا الخشب مثلا

---

(١) يعرف هذا الاتجاه لدى المعتزلة : بشيئية المعدوم ، أي أن الأشياء كانت قبل أن تخرج إلى الوجود موجودة وقائمة ، فالجواهر كانت جواهرا ، والأعراض أعراضا .

(٢) الهيولي والصورة : حتى يفسر أرسطو الأجسام الطبيعية وتغيراتها رأى أنه يجب القول بوجود ثلاث مبادىء تتبين لنا من النظر في التغير ، فإنه يقتضي أولا : موضوعا يتم فيه . وثانيا : كون هذا الموضوع غير معين في نفسه ، وإلا لم يمكن أن يصير شيئا آخر، فالأول : الهيولي أو المادة الأولى. والثاني : العدم . والثالث : الصورة . والهيولي والصورة هما : مبدآ الماهية . وأما العدم فمبدأ بالعرض أي أنه نقطة نهاية صورة ، وبداية صورة . ولما كانت الهيولي موضوعا غير معين في نفسه ، فهي ليست ماهية ، ولا كمية ، ولا كيفية ، ولا شيئا داخلا في المقولات التي هي أقسام الوجود . ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها .

وأما الصورة فهي : كمال أول لهذا الموضوع ، أو فعل أول لهذه القوة . أي أنها ما يعطي الهيولي الوجود بالفعل في ماهية معينة .
=

هو : الهيولي . وقد يتخذ منه الصانع منبرا أو سريرا أو مائدة، أو غير ذلك مما يحتاجه ، فهذا الشكل المخصوص الذي نعين به وجوده هو صورته ، اختلف بها عن جملة الخشب . قال : فمن استقرى جميع الموجودات استقراء تاما ، وجدها على مثل هذا التركيب في ماهيتها من مادة وصورة .

ومنه أخذ متكلمو الإسلام والفلاسفة قولهم في المادة والصورة ، كابن سينا في الطبيعيات من عيون الحكمة ، قال : إن كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين : أحدهما يقوم مقام الخشب من السرير ويقال له : هيولي ومادة . والآخر يقوم به مقام صورة السرير ويسمى صورة أهـ كلامه .

قال أرسطو طاليس : والمادة إذا فرضناها خالية عن الصورة ، ونصبناها على حدتها مما يعسر على الإنسان استحضاره في عقله ، أو في خياله ، حتى ومما يستحيل معرفة حقيقته . وهي أقرب شيء إلى العدم ، لا ماهية لها ، ولا تعيين ، وقصارى ما نبلغه في التعبير منها أن يقال : إنها الإمكان المحض ، أي ما استوى وجوده وعدمه ، بحيث لو فرضنا وجوده أو عدمه ، لما ترتب على كلا الفرضين محال .

وقد عبر عنهما أرسطو باسم : القوة ، أيضا أي : الاستعداد الموجود والقدرة على التوصل إليه . إذ لا ماهية لها غير هذا الاستعداد ، ولولاه لكانت عدما صرفا ، قال في كشاف اصطلاحات العلوم : القوة : الإمكان المقابل للفعل[1] : ، وهو الإمكان الاستعدادي . وهذه القوة قد تكون تهيىء لشيء

= وباتحاد الهيولي والصورة اتحادا جوهريا : يتكون كائن واحد من حيث أن كلا منهما ناقص في ذاته ، ومفتقر للآخر ، متمم له ، فهما يتميزان بالفكر ، ولا ينفصلان في الحقيقة ، فلا توجد الهيولي مفارقة ولكنها دائما متحدة بصورة ، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة . اللهم إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن . وبعد انفصالها عنه بالموت . وهناك صور مفارقة أصلا هي : الله والعقول محركة الكواكب .

(١) القوة والفعل : عند أرسطو ينقسم الموجود إلى : ما هو بالقوة ، وما هو بالفعل .
والقوة : فعلية وانفعالية . وما بالقوة ، منه ما يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر . ومنه : ما لا يخرج خروجا تاما مثل الخلاء ، وقسم الجسم إلى غير نهاية . والقوة قريبة وبعيدة : القريبة هي التي لا تفتقر لغير فعل واحد للخروج إلى الفعل ، والبعيدة هي التي تفتقر إلى تهيئة مثل : البذرة ، فهي نبات بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتا .

واحد دون مقابلة : كقوة الفلك على الحركة فقط . وفي الهيولي الأولى : قوة قبول سائر الأشياء ، ومن معانيها الإمكان الذاتي ، صرح به الشارح الصيهري ، ويدل عليه كلام شارح الطوالع : من أن القوة إمكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل . والإمكان جزء معناها . فيقال : القوة لإمكان الشيء مجازا . ومما يؤيد ذلك ما قاله الصادق الحلواني في حاشية بديع الزمان في بحث الخاصة ، من أن للقوة معنيين : أحدهما صلاحية الحصول مع عدم الحصول بالفعل ، فإذا حصل بالفعل لا يبقى صالحا بالقوة ، فهو بهذا المعنى قسيم الفعل . والثاني ، الإمكان ، وهو استواء طرفي الوجود والعدم أهـ كلامه :

وهذه كلها أفكار أرسطو طالية صرفة ، بل وعين عباراته في الأغلب .

علمنا ما هي المادة ، أما الصورة فهي كل ما يتعين به وجود المادة ، كالشكل مثلا واللون والوضع والكيفية . فالصورة : ما قام به وجود الشيء في الخارج ، وما يتصور به قوامه في أذهاننا ، إذ لا وجود ولا علم إلا بنوع من التعيين . وقد سماها أرسطو بالفعل أيضا . إذ الصورة ما وجد به الشيء وجودا حقيقيا ، وهو فعلها في اصطلاح المشائيين : فالسرير مثلا ، هو فعل الخشب المستعمل في صنعه ، إذ لم يكن للسرير أي وجود ، بل التحاق الخشب بتلك الصورة المعنية . فالصورة والفعل ، اسمان مترادفان عند أرسطو ومفسريه .

قال : وهذان الأصلان ، أي المادة والصورة ، لا يوجدان متمايزين ، إلا بحسب اعتبار العقل .

وفي الحقيقة ، فإنه لا ينفك أحدها عن الآخر : فلا توجد المادة معراة عن الصورة قط . ولا الصورة خالية في هذا العالم السفلي ، ومن اجتماعهما تتركب الأجزاء .

ومنه قول ابن سينا في إلهيات الشفاء : كل بسيط ، فإن ماهيته ذات ، لأنه ليس هناك شيء قابل لماهيته ، وصورته أيضا ذاته ، لأنه لا تركيب فيه . وأما المركبات فلا صورتها ذاتها ، ولا ذاتها ماهيتها ، أما الصورة فظاهر أنها جزء منها ، وأما الماهية : فهي ما به هي هي ، وإنما ما هي هي يكون الصورة مقارنة

للمادة ، وهو أزيد من معنى الصورة والمركب . ليس هذا المعنى أيضا بل هو مجموع الصورة والمادة والماهية .

هذا التركيب الجامع للصورة والمادة ، والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد . قال أرسطو طاليس . وهذان الجزءان لا بد لهما من رابطة ، ليحصل اتصالهما . فهذه الرابطة ، هي ما عبر عنها أرسطو بالحركة[1] . والحركة نزوع غريزي مركوز في الأفراد لأجل المادة وما يحملهم على الانتقال من صورة إلى أخرى .

قال أرسطو في المقالة الثالثة من سمع الكيان . الحركة : هي خروج ما هو بالقوة إلى ماهية من الفعل ، فالحركة عند أرسطو : كل تغير اعترى الشيء وتبدل به من حال إلى حال ، سواء كان ذلك من صفة إلى صفة ، أو من مكان إلى مكان أو من جوهر إلى جوهر آخر ، أو من كمية إلى كمية . كل ذلك من أنواع الحركة ولا شيء من الموجودات يخلو عنها في وجوده وحياته .

فهي إذا ثلاثة أركان : المادة والصورة والحركة ، وهي الرابطة بينهما . والمجتمع من هذه الثلاثة هو ما يعبر عنه بالطبيعة ، وهي عبارة عن جميع المفردات المشخصات المركبة من : هيولي وصورة .

ولذلك حدد أرسطو طاليس الطبيعة[2] بأنها مبدأ الحركة والسكون في الأشياء ، أي مبدأ التغير ، وهي كالقوة السارية في الموجودات يكون بها استحالتها .

قال في كشاف اصطلاحات الفنون : الطبيعة في اصطلاح العلماء تطلق

---

(١) الحركة : لما كان الموجود : إما بالقوة وإما بالفعل فإن الحركة : فعل ما هو بالقوة ، أي : تدرج من القوة إلى الفعل ، ووسط بين القوة البحتة والفعل التام ، فإن ما هو بالقوة أصلا غير متحرك ، وما هو فعل تام غير متحرك كذلك من جهة ما هو بالفعل . فالحركة إذن : فعل ناقص يتجه إلى الكمال .

(٢) موضوع العلم الطبيعي : في تعريف أرسطو للطبيعة يقول : الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن ، فإنا مهما نحاول فلن نستطيع أن نتصور الإنسان إلا في لحم وعظم ، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية في المادة التي تلائمها . وكل ما هو مادي ، فهو متحرك . فموضوع العلم الطبيعي إذن ، الوجود المتحرك حركة محسوسة بالفعل أو بالقوة .

على معان منها مبدأ أول حركة هي فيه ، وسكونه بالذات لا بالعرض .

قال السيد السند في حاشيته : المدلول في فن البيان ، الطبيعة قد تختص لما يصدر عنها الحركة والسكون فيما فيه أولا وبالذات ، من غير إرادة .

وهكذا ذكر المحقق الطوسي في شرح الإشارات قال : إن الفرق بين الطبع والطبيعة : أن الطبع يتناول ماله شعور وإرادة ، وما لا شعور له . والطبيعة في أكثر استعمالاتها مقيدة بعدم الإرادة أهـ كلامه .

قال : ولما كانت المادة في كنه حقيقتها غارية عن الصورة ـ أي عن الوجود ـ نجدها دائمة النزوع والتشوق ، لا تزال تشتاق إلى الاتصال بالصورة حتى تستكمل بها ذاتها ، فإذا بلغت من الصورة درجة ما ، لا زالت تشتاق إلى ما فوقها ، فهي كادت أن تكون عارية عن الصورة ، خالية عن الأوصاف والتعيينات العقلية . ثم ترتقي فتصير معدنا ، ثم ترتقي فتصير شيئا متوسطا بين المعدن والنبات ، ثم تصير نباتا . فتلتحق بها النفس النباتية . وآخر درجة منه شيء متوسط بين النبات والحيوان ، ثم يصير حيوانا فتلتحق به النفس الحيوانية ، وآخر درجة منه شيء متوسط بين طبيعة الحيوان ، وطبيعة البشر ، ثم يصير إنسانا ، فتلتحق بمادته القوة العقلية ، وهي نور إلهي يأتيه من خارج . ثم ما فوق الإنسان من الجواهر المفارقة والنفس المجردة ، فهي كالسلسلة ارتبطت كل حلقة منها بالأخرى ، أو كالدرج تتابعت بعضها بعضا إلى أعلى المنزل .

قال : ومن تبصر في هذا الارتقاء العجيب ، تحقق أنه ما من خطوة تخطوها الطبيعة ، إلا وقد نزعت شيئا من أوصافها العادية وقشورها الدنية ، وازدادت ضعفا أو نوراً ، واتحادا أو بسطا . وذلك أن صفات العقل فهو ارتقاء من القوة المحضة إلى الفعل المحض ، ومن المادة المجردة إلى العقل الصرف . والكل متوجه لا محالة إلى الخير ، وهو الغاية المقصودة من الطبيعة أجمع .

قال أرسطو : وأصل هذا النظام الغريب والترتيب العجيب ، ليس هو عناية المبدأ الأول ، بل هو شوق الأفراد له ، فلا عين من الأعيان ، إلا وهو

مشغوف بحبه ساع في الاتصال بمبدئه (ص ٢٦) ، حتى يلتحق به ، فهذا الشوق هو سبب ترقي الموجودات من طور إلى طور[١] .

قال أرسطو طاليس : فباتحاد المبدأ المقصود صار العالم مثل المنزل الواحد ، فيه أرباب وأحرام ، وعبيد وبهائم ، جمعهم صاحب المنزل في محل واحد ، ورتب لكل منهم وظيفة خاصة ، وخطة معلومة لا يتجاوزها ، حتى يحصل بتعاونهم مصلحة الجميع . أو هو كالجيش الواحد اجتمع تحت إذن أميره ، اختلفت فيه المراتب والخطط ، واتحد الكل بكلمة الأمير . قال : وبدون هذا الأمير لا يستقيم وجود الجيش ، ولا تنظم حركاته . قال : فلما رأيناه في العالم من تناسب الحركات واتحادها يلجئنا إلى الاعتراف بوجود هذا الأمير . وهو الإله ، واسناد جميع الحركات إليه هو المبدأ للحركات ، غير متحرك في ذاته .

قال : ويجب الاعتراف بأنه غير متحرك لوجهين أحدهما : أنه لو كان متحركا ، لاحتاج إلى محرك يحركه ، فحصل لا محالة التسلسل أو الدور ، فلا بد من الوقوف عند حد ما ، والاعتراف بانتهاء جميع الحركات إلى محرك غير متحرك يكون هو مبدأ للحركة .

والوجه الثاني : أن كل متحرك ناقص إذ ليست الحركة إلا الإنتقال من حال إلى حال آخر ، لغرض ما يقصده المتحرك ، وخير يشتاقه لاستكمال ذاته . فلو فرضنا وجود الحركة في المبدأ الأول لكان ذلك انحطاطا من كماله ، وانتقالا من الخير الكامل إلى ما هو شر منه لا محالة ، إذ ليس هناك خير يناله ولا رتبة ، إلا وهو دون مرتبته ، فما القصد حينئذ في حركته ، قال : وهو فعل محض أي لا يجوز أن يداخله شيء من القوة ، إذ لو كان ذلك لاحتاج إلى فاعل آخر ، يخرجه من القوة إلى الفعل ، فيكون وجوده مستفادا من غيره . وهو واحد من

---

(١) الغائية عند أرسطو : يعبر أرسطو تعبيرا صادقا موجزا عن الغائية يقول فيه : إن الغاية مرتسمة في صورة المحرك يقصد إليها ، وفي صورة المتحرك يوجه إليها . وهذا هو المعنى الذي يحاول أن يرسمه سانتلانا هنا في العلاقة بين الله ، والمخلوقات ، فالله يوجه والمخلوقات تتجه إليه لغاية معينة هي الحصول على النظام والكمال .

كل وجه ويدل على وحدته ، انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها ببعض ، فإن ذلك لا يتصور إلا إذا كان المحرك واحدا .

قال : وهو بسيط لا تداخله الكثرة بوجه ، إذ لو فرضنا فيه شيئا من الكثرة لتداخله شيء من المادة والتغير ، وإمكان الوجود ، وجواز الانحلال ، إذ كل متركب صاير للإنحلال ، متوقف على وجود أجزائه لبقاء وجوده ، فلا يكون الواحد إلا بسيطا ، وهو عقل محض يعقل نفسه .

أشار إلى ذلك الشهرستاني صفحة ٣١٣ في النحل والملل[١] . قال (أي أرسطو طاليس) هو عقل محض ، وعاقل ومعقول . أما أنه عقل فلأنه مجرد عن المادة منزه عن اللوازم المادية ، فلا يحتجب ذاته عن ذاته .

وإما أنه عاقل لذاته ، فلأنه مجرد لذاته ، وإما أنه معقول لذاته فلأنه غير محجوب عن ذاته بذاته ، أو بغيره أهـ كلامه .

وقد أصاب ، إلا أنه ألحق بعد ذلك ما نصه : الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء أهـ . وهذا خطأ منه ، لأن ما ذهب إليه أرسطو : إن الإله لا يعقل غير ذاته[٢] ، فلا علم له بالمفردات الحسية ، ولا بالجواهر العقلية المتركب منها علم المفارقات . قال : لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل

---

(١) صحة اسم الكتاب : الملل والنحل

(٢) ونص كلام أرسطو بهذا الصدد : أن الله يحرك كمعقول ومعشوق . والتعقل بالذات تعقل الاحسن بالذات أي الخير الأعظم ، والتعقل فيه عين المعقول ، فحياته تحقق أعلى كمال ونحن لا نحياها إلا أوقاتا قصارا ، أما هو فيحياها دائما أبدا وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا (السماع الطبيعي ص ٢٦٥ ع.ب.س.ا.) .
وفي ما بعد الطبيعة يقول أرسطو عن المحرك الأول ؟
ومعقوله ذاته لا شيء آخر ، فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره ، فإذا عقل غيره ، فقد عقل أقل من ذاته وانحطت قيمة فعله ، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته . . . فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد (ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع.ب.س. ٢٠ وما بعده) وبطبيعة الحال يتبين لنا خطا الكلام الذي أورده الشهرستاني والذي اعترض عليه سانتلانا . والصحيح طبقا لمذهب أرسطو : إن الله يعقل غير ذاته .

عقله ، ما هو أدنى رتبة منه في الوجود . قال : كيف يعلم من هو منزه من كدر المادة ما في العالم من الأكدار والأدناس ، والفواحش والجزئيات الخسيسة ، من غير أن ينقص من صفاته شيء . ثم إذا قلنا ، أن له علما بالأشياء الخارجة عن ذاته ، لوجب أن يكون علمه مستفادا منها ، وأنه لا يكون عالما إلا بوجود تلك الأشياء . فصار المبدأ الأول محتاجا إلى غيره لكي يكون عالما . وهذا لا يناسب جلال ذاته ، مع ما فيه من إدخال المادة في ذات الإله[1] . إذ المادة كما علمتم هي الإمكان ، فإذا احتاج المبدأ الأول إلى الأشياء الخارجة ، لحصول العلم ، لكان قابلا للتغير والاستحالة ، وذلك عبارة عن الامكان . فالأولى أن يقال : أنه ليس للإله علما بغيره ، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته . قال : فالحاصل أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه[2] ونتيجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة ، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال .

قال أرسطو طاليس في المقالة الثانية عشر من كتاب ما بعد الطبيعة ، ما يوجد منقولا في كتاب الشهر ستاني في النحل والملل[3] صفحة ٣١٦ بعبارة تقترب من معناه : اللذة في المحسوسات ، هو الشعور بالملائم . وفي المعقولات الشعور بالكمال ، والواصل اليه من حيث يشعر به .

---

(١) الاتصال بين ذات الله والعالم المادي : في الحقيقة نحن هنا أمام إشكال أدى ببعض المفكرين إلى الوقوف من تناقض شديد ذلك الاشكال ناجم عن قصور في تصور القدرة . والإرادة الإلهية . فإن معنى كون الله محيطا بكل شيء بما فيه المحسوس والخسيس هذا القول في حد ذاته لا يعني بالضرورة أن يستمد الله علمه بمثل هذه الأشياء منها نفسها . كما لا يعني ذلك أيضا أن تدخل المادة في ذات الله سبحانه وتعالى. إننا نفهم المسألة فهما مغايرا. ذلك أن الصلة بين الله والعالم ليست صلة بالضرورة فيها الاتصال الحسي أو المعرفة التي تقتضي التجانس بين المدرك والمدرك أو النزول إلى مستوى المدركات لو كانت مادية . إن الاتصال بين الله والعالم هو اتصال المحرك الذي لا يلمس المتحرك واتصال الخالق الذي لا يلمس المخلوق والعالم الذي لا يدخل فيه المعلوم إنه اتصال بين الله بعلمه وقدرته اللامحدودة بمخلوقاته المحدودة التي أنشأها .

(٢) لعلها : مبتهجة .

(٣) صحته : الملل والنحل .

فالأول : مغتبط بذاته ملتذا بها ، لأنه يعقل ذاته على جمال حقيقتها وشرفها ، وان جل عن ان ينسب إليه لذة انفعالية ، بل يجب أن يسمى ذلك بهجة وعلاء وبهاء . كيف ونحن نلتذ .بادراك الحق ، ونحن مصروفون عنه ، مردودون في قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التي نحن بها ناس ، وذلك لضعف عقولنا ، وقصورنا في المعقولات وانغماسنا في الطبيعة البدنية ، لكنا نتوسل إليها على سبيل الإختلاس فيظهر لنا اتصال بالحق الأول ، فيكون كسعادة عجيبة في زمان قليل جداً ، وهذه الحالة له أبداً ، ولا يمكننا أن نشم تلك البارقة الإلهية ، إلا خطفة وخلسة ا هـ كلامه .

وفي المحاضرة القابلة نتم بحول الله شرح كلام أريسطو ، وما في مذهبه من الإشكال ، وأسباب انتقال الفلسفة من مذهبه إلى أهل الرواق ، ثم إلى فلسفة الاسكندرانيين ا هـ تمت المحاضرة الثالثة .

(المحاضرة الرابعة)

سبق لنا من[1] المحاضرة الفارطة ، الكلام عن شيء من إلهيات المشائيين ، وأثبتنا أن مدار مذهب أرسطو في انحصار الوجود في الصورة وهي عبارة عن العقل ، وهي التي تصرف المادة من القوة إلى الفعل ، فيها تتعين ، وبها تتحرك وبها تتنفس فتحيا ، وبها تكون عاقلة ومعقولة ، حتى لم يبق للمادة في مذهب أرسطو ، إلا نوعا من الوجود يعسر فهمه . ثم جعل الرابطة بينهما : الحركة ، كما ذكرناه . وأصلها : عشق المادة إلى مبدئها الأول وتشوقها إلى الصورة ، فليست الطبيعة عنده ، إلا العقل المحض ، المكنون فيها ، وخروجه إلى الفعل بعد أن كان بالقوة يدرج شيئاً فشيئاً ، فبلغ غايته من هذا العالم السفلي في الإنسان ثم تجرد في المفارقات ، ثم من أعلى فأعلى حتى انتهى النسق ، إلى ما هو نفس العقل والعاقل والمعقول معا . وهو المعشوق الأول والغاية المقصودة من مراتب العالم بأسرها . اليه

---

(١) الأنسب : في .

انتهت سلسلة الموجودات ، وسكنت فيه الحركات . هذا محصل كلام أرسطو . وفيه اشكالات قد يتوقف فيها جماعة منهم : ثافرسطيس[1] وهو من أعيان تلاميذه في المقالة الثانية من كتاب ما بعد الطبيعة ، وهي موجودة بالعربية نشرها الاستاذ/مرفوليون . ثم جماعة أهل الرواق ، ثم مؤرخو الفلسفة اليونانية إلى يومنا هذا .

نذكر شيئا منها : قالوا له : نعم ، فهمنا معنى الصورة ، وانها التعيين العقلي الذي لا يوجد دونه شيء من الأشياء ، غير أنه قد أشكل علينا ما تعنيه بالمادة . . . هل عندك مجرد عدم لا وجود له في الحقيقة أم لها نوع من الوجود ؟

فإذا قلت : إنها عدم محض . . . كيف يتصور حينئذ ما ذكرته من نزوع المادة واشتياقها الإتصال بمبدئها الذي وضعته أصلاً لحركة الطبيعة . . . والحال إن العدم ما لا وجود له . . . فكيف يكون له فعل وحركة واشتياق . . . وإذا قلت : إنها محض الإمكان . . . فما معنى هذا الامكان الذي وضعته أصلا للمادة . . . أيكون الامكان موجودا في غير كلام الشعراء وهو من باب المجاز . . . وأما في كلام الفلاسفة فلا بد من تشخيص الإمكان وجعله حقيقة موجودة من باب الحكم المحض وإذا قلت : إن المادة لها نوع من الوجود وإن كان من أخف الأنواع وأخسها . . . فكيف يتصور هذا الوجود بعد أن حصرت الوجود في الصورة ، وهي عبارة عن العقل ، فاذا تسامحنا في القول ، وجوزنا شيئاً من الوجود للمادة والصورة ، فعسر التوفيق بينهما ، وضاع علينا المقصود من الفلسفة ، وهي حصر الوجود في أصل واحد . . . ثم إذا سلمنا ذلك ، فقد بقي إشكال آخر : وذلك أنك وضعت محركا غير متحرك ، فكيف يكون غير المتحرك سببا للحركة . . . فاذا لم يكن هو السبب فيها . . . فمن اين الحركة للمادة . . . ثم جعلت هذا المحرك لا يعقل ذاته[2] ، بدعوى

(١) صحة الاسم : ثاوفرسطس .

(٢) ينبغي طبقا لمذهب ارسطو أن يكون سياق هذه العبارة : ثم جعلت هذا المحرك لا يعقل غير=

أنه لا يليق بجلاله علم ما في الأمور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة . ثم مثلته بقائد الجيش ، كيف يقود الامير الجيش ، إذا لم يبصره ، ولم يخطر له ببال .

وكيف يصلح تدبير العالم متحيز في نفسه ، مقصور على علم ذاته لا يجاوزها . فمن أين وجود العالم في بدء نشأته ، ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير أمور العالم ، ولا أدنى إلمام بها . فكأنك قد جعلت الإله ، والعالم قطعتين منفصلتين ، لا إتصال لإحدى منهما بالأخرى ، وقد انتقدت على أفلاطون حيث جعل عالمين : عالم الحس ، وعالم المعاني واليقين . ثم عجز عن بيان الإتصال بينهما ، وأنت وضعت العالم ، ثم وضعت الإله مقابلا له ، فعجزت عن بيان ماهية العالم ، وماهية الإله ، بما يزيل الشك ويدرأ الشبهة ، حتى بقيا متقابلين لا إتصال بينهما ، ولا تأثير . فإذا تحققنا قولك ، وسيرنا[1] معناك ، لا حاجة للاله بالعالم ، ولا حاجة للعالم بالإله ، فهذه التوقفات ومثلها ، حملت تلامذته بعد موته على الأياس من الإلهيات والتفرغ إلى علم الطبيعة ، وعلم الأخلاق[2] . اختصوا بهما في القرن الثالث قبل المسيح حتى لقبوا : بالطبيعيين ، سيما شيعة ثاوفرسطس ، واستواثون[3] اللذين خلفا أرسطو طاليس ، في رئاسة دار العلم ، التي كانت للمشائيين بأثينا . وهؤلاء المعروفون عند العرب : بالطبيعيين .

قال الإمام الغزالي في المنقذ من الضلال ما نصه ، بعد ذكره الدهريين[4]

ذاته ، حتى يصح الأعتراض الموجه لأرسطو بسبب عدم عقل الله سبحانه وتعالى لغيره وهو ما قرره أرسطو وذكرناه آنفا بالتفصيل .

(١) صحتها : سبرنا معناك . أي : نفذنا إلى أعماقه .

(٢) علم الأخلاق : قد يعرف علم الأخلاق بأنه : ذلك الفرع الفلسفي الذي يهتم بشخصية الانسان وسلوكه . وعلم الأخلاق ـ على الأقل ـ فيما يراه جمهرة المفكرين لا يقتصر على البحث عما هو كائن . بل إنه يبحث بالدرجة الأولى : عما ينبغي أن يكون . وفي دراسة فكرة الواجب الذي يعد إلزاما خلقيا .

(٣) صحته : استراثون .

(٤) الدهرية : هم الذين عطلوا المصنوعات عن صانعها وقالوا ما حكاه الله عنهم : «وما هي إلا=

من الفلاسفة : والصنف الثاني: الطبيعيون ، وهم قوم أكثر بحثهم في عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فرأوا فيها من عجائب صنع القدرة ، وبدائع حكمته ، فاضطروا معه إلى الإعتراف بقادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها . ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الحيوان مطالع ، إلا ويحصل له هذا العلم الضروري لكمال تدبير الباني لبنية الحيوان . لا سيما بنية الإنسان[1] . إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج ، تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان . فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً ، وانها تبطل ببطلان مزاجه ، فينعدم ، ثم إذا انعدم ، فلا يعقل .

فإذا بحثنا عن حقيقة هؤلاء القوم ، وجدنا أنهم شيعة ثاوفرسطس ، واستراثون ، أي متأخري المشائيين . توغلوا في المباحث الطبيعية حتى كاد أن يتناسى عندهم الإلهيات . فمنهم من اعتنى بعلم النبات وهو : ثاوفرسطس ، ومنهم من اشتغل بالتشريح ، وبالبحث عن طبيعة المعادن

= حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر» والدهري : كل من يقول بقدم العالم ، وجحد الخالق سبحانه وتعالى .

(١) النظام الإلهي : في مواضع كثيرة من القرآن الكريم تشير بعض الآيات إلى التدبير الإلهي وتبين مدى دقة النظام الذي أبدع الخالق فيه كل الموجودات في انساق متسقة ببراعة فائقة : يقول تعالى : «إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت . ومخرج الميت من الحي . ذلكم الله فأنى تؤفكون . فالق الأصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا . ذلك تقدير العزيز العليم . وهو الذي جعل لكم النجوم لتهدوا بها في ظلمات البر والبحر . قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون . وهو الذي انشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع . قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون . وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حباً متراكبا ، ومن النخل من طلعها قنوات دانية . وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه . أنظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه . إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون [الأنعام : ٩٥ - ٩٩]

نقول : ماذا بقي لكي يؤمن هؤلاء . . . في كتاب الله كل شيء كيف فصل الكون تفصيلاً . وكيف خلق الخلق . . . . لكل سؤال جواب . . . ولكل شك في النفس الانسانية يقين يؤكده . فماذا يريد الماديون أكثر وأشمل من ذلك؟ لعله العقل الذي ينقصهم فحسب !

وهو : استراثون . ومنهم من قال : انه لا بقاء للنفس بعد الموت ، إذ هي ناشئة من اعتدال المزاج كما تنشأ الالحان من مناسبة الأوتار . فاذا انحل المزاج اضمحلت النفس وهم أرسطو كسانوس ، وغيره من الشيعة الأرسطوطائية .

كل ذلك ينطبق على ما ذكره الإمام الغزالي عن الطبيعيين ، فتعين أنه يعني بذلك : أصحاب ثاوفرسطس ومتأخري المشائين لا القدماء من فلاسفة اليونان ، السابق ذكرهم في افتتاح هذه المحاضرات . ونبهت على ذلك لئلا يلتبس عليكم الأمر ، إذا وجدتم هذا الاسم في الكتب العربية ، لا سيما عند ذكر أقوال المعتزلة .

قال الشهر ستاني مثلا عند ذكر قول النظام من المعتزلة ، أنه مال إلى الطبيعيين في آرائه . فهؤلاء الطبيعيون، هم بلا شك متأخري المشائين ، لا قدماء اليونان ، كما سيقع بيانه ـ إن شاء الله ـ عند مقابلة مذاهب النظام بأقوالهم[1] .

نقول : وبعد تهافت المذهب الأرسطوطالي وبيان قصور رأيه ، عن التوفيق بين ما وضعه للعالم أصلا من المادة والصورة ، لم يبق إلا التمسك بأحد القولين : إما الرجوع إلى مذهب القدماء من الدهرية ، بأنه ليس هناك إلا المادة وهو مذهب : ابيقورس[2] ، عاش في منتصف القرن الرابع قبل المسيح ، وإلا القول بوحدة العقل والمادة ، ورد هذين الأصلين إلى جوهر واحد ، وهو مذهب أصحاب الرواق . أما أبيقورس فليس بينه وبين

---

(١) فلسفة النظام : أثارت فلسفة النظام ومذهبه الذي يصدر عن نزعة مستقلة إلى أقصى حد المنازعات الفكرية في العالم الاسلامي خاصة فيما يتعلق بفكرته عن العدل الإلهي ونتيجة لذلك فقد تعرض مذهبه للنقد الشديد وانتهى البعض مثل الشهرستاني إلى أنه أخذ كلامه عن قدماء الفلاسفة خاصة عن الرواقيين ، بينما يقرر البعض وجود مصدر ثانوي في فكرة العدل الإلهي عنده ، وهو رأي ابن الراوندي . ونحن لدى فحص فكرة النظام عن العدل الإلهي نجد فيها مفارقة عظيمة لمبدأ الثنوية ، فالله عند النظام واحد لا تعدد فيه .

(٢) ابيقورس (٣٤٢ ـ ٢٧٠ ق.م) أثيني المولد ، نشأ في ساموس . أشهر ما يعرف به : أبيقور : هو نظريته الخلقية في مذهب اللذة ، وأنه شارح للنظرية الذرية .

مذهب أصحاب ديمقرطوس تفاوت ، إلا في القليل منها ذكرها : الشهر ستاني ، وقد أجاد : أما أبيقورس الذي تفلسف في أيام ديمقروطيس ـ كان يرى أن مبادىء الموجودات أجسام تدرك عقلاً وهي كانت تتحرك الخلاء إلى الخلاء[1] . لا نهاية لها ، إلا أن لها ثلاثة أشياء : الكل ، والعظم ، والثقل .

وديمقراطيس كان يرى أن لها شيئين : العظم والشكل فقط . وذكر أن تلك الأجسام لا تتجزأ أي لا تنفعل ، ولا تنكسر ، وهي معقولة أي موهومة غير ممسوسة[2] ، فاصطكت تلك الأجزاء في حركتها إضطراراً ، واتفاقاً ، فحصل من اصطكاكتها صور هذا العالم واشكالها ، وتحركت على انحاء من جهات التحرك . وذلك هو الذي يحكى عنهم أنهم قالوا بالأتعاب[3] ، فلم يثبتوا صانعا أوجب الإصطكاك ، وأوجد هذه الصورة . أما أصحاب الرواق ، ويعرفون أيضا عند العرب : بأصحاب الاسطوانة . واشتقاق الاسم : من رواق بمدينة أثينا ، كان به اجتماعهم ، وقد يعرفون أيضاً بأهل المظال . والواضع لهذه الشيعة زينون[4] ، عاش في منتصف القرن الرابع قبل المسيح . ثم كروسيبوس .

قال الفارابي في رسالته الموسومة : بمبادىء الفلسفة القديمة : فأما أسماء

---

(١) لعلها : من الخلاء إلى الخلاء .

(٢) لعلها : محسوسة .

(٣) الأنسب هنا : الاتفاق .

(٤) زينون : هو زينون الأكتيومي ، ولد في كتيوم من أعمال قبرص (٣٣٣ ـ ٢٦٢ ق.م) فيلسوف يوناني ، يعد مؤسس المدرسة الرواقية التي استمدت اسمها من «الرواق» (البهو ذو الأعمدة) حيث كان زينون يلقي دروسه . كان شديد التأثر بأقريطس الكلبي . نشأت فلسفة زينون عن القاعدة الأساسية في المذهب الكلبي أعني : الخاصة بالاكتفاء الذاتي للفضيلة ، ولكنه أدمج الكثير من المصادر الأخرى في مذهب شامل مبتكر مستوعبا بذلك جميع أقسام الفلسفة . وإلى جانب ذلك كان فكر سقراط ، كما كانت الأخلاق المشائية على أكثر ترجيح ذات أثر في تفكير زينون .

وتشير الوثائق القديمة ، إلى أن زينون كان من أصل فينيقي ، وإن كثيرين من خلفائه جاءوا من الحافة الشرقية للعالم اليوناني . لكن المؤثرات الشرقية موضع للشك ، إذ أن الرواقية في فكرها وروحها فلسفة هللينية .

الفرق التي كانت في الفلسفة فتشتق من سبعة أشياء: أحدهما من اسم الرجل المعلم للفلسفة . الثاني: من اسم البلد الذي كان مبدأ ذلك العلم . الثالث : من اسم الموضوع الذي يعلم فيه . . . الخ .

ثم قال : أما الفرقة التي سميت من اسم الرجل المعلم للفلسفة : ففرقة أصحاب فيثاغورس . وأما الفرقة المسماة من اسم البلد الذي كان منه الفيلسوف ، ففرقة أصحاب ارسطيفوس[1] الذي من أهل قورينا . وأما الفرقة المسماة باسم الموضع الذي كان يعلم منها الفلسفة : ففرقة أصحاب كروسيفس[2] ، وهم أصحاب الرواق . سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل أثينا ا هـ.

قال الشهرستاني: حكماء أهل المظال وهم : خروسيس ، وزينون قولهما الخالص : أن الباري الاول واحد محض هو هو ، وأبدع العقل والنفس دفعة واحدة ، ثم ابدع ما تحتهما بتوسطهما ، وفي قدر ما أبدعهما ، أبدعهما جوهرين لا يجوز عليهما الدثور والفناء ، إلى آخر كلام طويل في هذا المعنى . زعم أنه من مذهب أهل المظال أي : الرواقيين ، وهو ليس من قولهم بشيء .

والظاهر أن العرب لم يطالعوا كتب أهل الرواق ، وإنما اقتبسوا كلامهم من أقوال متفرقة وجدوها في كتب جالينوس ، وكتب الإسكندر الأفروديسي[3]

---

(١) أرسطيفوس : هو: ارستبس، من قورين بشمال أفريقيا (حوالي ٤٣٥ - ٣٥٦ ق.م) كان تلميذا من تلامذة سقراط وسفسطائيا والمؤسس التقليدي للمدرسة القوربنائية في الفلسفة .

(٢) كروسيفس : هو: أقريسيبوس : من سولس بكيليكية (حوالي ٢٨٠ - ٢٠٧ ق.م) خلف أقلانيتوس في عام ٢٣٢ باعتباره ثالث رئيس لمدرسة الرواق . اصبح بقدومه إلى أثينا حوالي عام ٢٠٦ تلميذا في اكاديمية أرشيلاوس وهو الذي نعلم عنه براعة بالغة في المنطق والجدل . وحينما تحول إلى مدرسة الرواق ، كانت المدرسة تعاني من تضارب النظريات في فلسفتي أريستون وهيريللوس ، ومن هجوم عنيف كانت تشنه عليها مدرسة الشك الأكاديمي ، فجاء أقريسيبوس ليذود تلك الهجمات بانتاج فلسفي ضخم تجلت فيه قدرته الجدلية ، وليصوغ في تفصيل كثير تلك الصورة التي اصبحت هي النسق النهائي للرواقية ، وبذلك استحق عن جدارة لقب: المؤسس الثاني .

(٣) الاسكندر الأفروديسي : من شراح أرسطو ، درس الفلسفة المشائية في أثينا بين سنة ١٩٨ ، ٢١١ م .

المفسر الشهير لكتب ارسطو طاليس ، وهو شديد المناقضة لهم ، ومن كتب فرقة الاطباء المعروفة : بالروحانيين ، كانوا تمسكوا بمذهب أصحاب الرواق في الفلسفة ، فكثيرا ما يذكرون أقوالهم .

والحاصل من مذهب أهل الرواق ، القول بوحدة الوجود أي انه ليس هناك إلا عالماً واحداً وجوهراً واحداً ، هو عقل ومادة معاً لا يمتاز أحدهما[1] من الآخر قالوا على قول أفلاطون : هو ما يصح فيه الإنفعال أو الفعل ، فعكسوا عليه تحديده ، وقالوا هذا لا يطلق إلا على الجسم . فما من وجود إلا وهو جسم ومادة أطلقوا ذلك على صفات الأجسام ، وعلى الكليات ، وعلى ما يتصورون في العقل والجسم عندهم . هو هذا المحسوس المتحيز المركب من أجزاء مادة . قالوا : إلا أن هذه المادة لا تقوم ولا تبقى ، إلا إذا كانت فيها قوة ألطف منها ، تمسك أجزاءها وتضبطها وتربط بعضها ببعض . وهذه هي القوة التي سموها بالقوة الضابطة والماسكة . وما هي إلا نوع قوة عقلية مصدرها ما هو أعلى منها وألطف من القوى ، ومصدرا لكل القوة الإلهية التي سموها بالعقل . قالوا : والعالم كالحيوان ، جسده هو هذا المحسوس ، وروحه العقل ، وهو عندهم الاله ، مفارق للمادة ، ممتزجا بها امتزاج الدم بسائر الأعضاء ، وسريانه في العالم المحسوس ، فحصل الحياة والحركة ، والحس والعقل في الموجودات كل على حسب رتبته من الوجود .

ومن ذلك ما نشاهده في العالم من النظام والترتيب ، وما تستفسر به[2] من مناسبة الحركات ، ومنافع الأعضاء ، وآثار العقل في أحسن الموجودات ، فان كل ذلك أثر الإله ، ودليل على حضوره ، وحلوله في نفس المادة ، لا بصفة مؤثر من خارج ، بل بصفة قوة عاقلة مركوزة فيه ، ممتزجة به ، تقود الطبيعة وكل من المفردات إلى إدراك الغاية المقصودة منه .

قالوا : فهذه الغاية هي العلة في وجوده ، ارتبطت بعلة أخرى كانت هي

---

(١)الأنسب : عن

(٢) لعلها : وما نستقر به .

الموجهة لوجود تلك العلة وهلم جرا . والكل راجع إلى علة العلل ، الموجهة لوجود الكل من أعلى إلى أسفل ، فالعالم كله علة ومعلول لا محل فيه للمصادفة والاتفاق ، بل كله في قبضة الإله ، مجبور الوجود ، مجبور الأفعال لما سبقه من العلل التي اقتضاها العقل الإلهي[1] الباري في الموجودات ، فما من شيء يقع إلا وهو مقدر في الحكمة الإلهية . قال كريزيبوس : كل شيء بالقدر ، إذ ما من شيء إلا وله علة : إذ القدر ليس إلا تتابع العلل وارتباطها بعضها ببعض ، إلى أن تنتهي إلى علة العلل ، وهو مبدؤها . فلا يقع شيء إلا ما كان واجب الوقوع في الماضي ، ولا يقع شيء في المستقبل إلا وأسبابه حاضرة الآن ا هـ كلامه .

قالوا : وحيث تقرر ان القوة الإلهية هي حالة جميع الأشياء لا يخلو منها شيء ، فأحرى أن يكون ذلك الإنسان لعلو مرتبته من الحيوان . فالعقل من الإنسان ، هو الإله المركوز في طبيعة المادة ، كشرارة النار في الخشب ، وهو كالعالم الصغير المقابل للعالم الكبير ، فعليه ان يشرف الإله المقيم بين جوانبيه[2] ، بأن يتجنب كل ما ينحط به مقامه وتكرر[3] به نوره . ولذلك فان

---

(١) الجبرية : الجبرية هم الذين لا يثبتون للعبد فعلا ، ولا قدرة عليه أصلا . وهم يرجعون كل شيء للخالق سبحانه وتعالى ، وقد أدى ذلك إلى إعدام قدرة الإنسان بصفة مطلقة ، وهذا لا يتحقق وجوده على تلك الصورة. فلا شك أن هناك للانسان حرية في اختيار أفعاله ، وعلى ذلك تترتب المسؤولية الكاملة عنها ، فيستحق الثواب أو ينال العقاب ، ولولا ذلك لما كان التكليف مشروعاً ، ولنسب لله سبحانه وتعالى فعل الحسن والقبيح وهذا مما لا يصح . ونحن ـ طبقا لاتجاهنا الشخصي ـ نقدم بهذا الصدد تصورا يتعلق بمشكلة أفعال الانسان ومدى قدرته عليها فنقول : إن الله سبحانه وتعالى قد خلق أفعال الإنسان ، وأعطاه القدرة على اختيار نوعيتها فأعلمه بمضمون الشر ومفهوم الخير، ثم تركه يختار. فالله بهذا يتحكم ويتصرف في أفعال الانسان فيما يتعلق بنطاقها العام في الخلق والاقدار ، أو المنع ـ إذا أراد ـ. أما الانسان فله حرية كاملة في الاختيار ، وتنجم عنه مسؤولية يتحملها كنتيجة لازمة .

الله إذن : يخلق ويمكن ، ثم يكلف ، ويتجه التكليف على وجه الخصوص للانسان الذي يشترط فيه كمال العقل أصلا .

(٢) صحتها : جانبيه .

(٣) الأنسب هنا : تكدر

علم الأخلاق عندهم ـ مدار الفلسفة ـ لا شيء أهم منه للإنسان .

قالوا : إن الفلسفة كالبستان : فالمنطق سياجه ، والطبيعيات أشجاره ونباته ، ومحامد الأخلاق ثمرته . وفي الحقيقة ما يقضى[1] الى العمل ، بل لا ينفك عن العمل قط . والحكيم من جمع بين العلم والعمل ، فبلغ منهما الدرجة العليا حتى تشبّه بالإله .

قالوا : فهنا مقامان لا ثالث لهما : مقام أصحاب الحكمة ، فلا ناس إلا الحكماء ومن اقتفى أثرهم ، وتشبه بأخلاقهم.

ومقام عوام الخلق من لا علم له ولا عمل ، فهم ممن لا يعتد بهم ، وهم في الأرض كأنعام .

وليس هناك مقام ثالث ، إذ لا واسطة بين المستقيم والمعوج . فأما أن يكون الإنسان مستقيما أي حكيما وإلا[2] أن يكون معوجاً ، أي غير حكيم ، حيث لا يمكن توفيق هذا القول بما ذهبوا إليه من ارتباط العلل ، وعدم الحرية في الانسان . التجؤوا[3] ، إلى نوع من التوفيق يشبه ما ذهب إليه الأشاعرة في القول بالكسب سيقع بيانه ـ إن شاء الله ـ فيما بعد . ولا يمكن هنا الخوض في تفصيل مذاهبهم ويأتي القول عنها عند الحاجة إليها في الكلام عن المعتزلة . فتقول : ان مذهب الرواقيين ليس في الحقيقة إلا رجوع[4] ، الى قول الدهرية ، إذ لا فرق بين من يقول : إن ليس هناك إلا المادة ، ومن يقول : إن المادة والعقل شيء واحد .

كيف يتصور اقتران المادة بالعقل ، مع عدم النسبة بينهما واستحالة جواز صفات أحدهما على الآخر . وظاهر أن ما يتوجه على الدهرية ، يتوجه على أصحاب الرواق من دون تفاوت بينهما .

---

(١) الأصوب : ما يفضى

(٢) الأنسب هنا : وإما

(٣) الأصوب : التجأوا

(٤) الأصوب : رجوعا .

ولا حاجة إلى إعادة ما ذكرناه في محاضراتنا السابقة في الكلام عن الدهرية ، ومذهب الرواقيين ، آخر المذاهب الناشئة من قول سقراط في الفرق بين الروح والمادة ، كأنه لم يبق لليونان قول يتمسكون به في الجواب عن مسألة الوجود . إذ لا يخلو الأمر ، إما أن يقال : إن الوجود هو هذا المحسوس . أو أن يقال : إنه المعقول ، لا المحسوس . أو أن يقال : إنه والمحسوس معا . وليس هناك قول رابع ، هذا ما تحققناه في تاريخ اليونان[1] .

كان أول بحثهم ، مقصوراً على المادة يلتمسون ماهية هذا الوجود المحسوس ثم برز سقراط ، وأفلاطون ، فبينا ما بين العقل والمادة من التمييز ، فانقلبت المسألة إلى نوع آخر من البحث ، وهو التوفيق بين المادة والعقل ، وكيفية اتصالهما ، وتأثير كل منهما في وجود العالم .

فقال أفلاطون : إن الجوهر العقلي هو الأصل في الوجود . ولم يبق للمادة إلا نوعا من الوجود قريبا من العدم المحض . بالغ في التفريق بين العقل والمادة حتى كاد أن لم يبق للاتصال بينهما مساغاً . ثم ظهر أرسطو طاليس ، فضيق على أستاذه بالحجة ، وبين ان الوصول من العالم الأعلى الى العالم السفلي ، لا يتأتى على طريقة أفلاطون ، وان اتصال العقل والمادة حاصل لا محالة في الأفراد ، إلا أنه لما حاول الإرتقاء منها إلى عالم الغيب ، وإلى العقل الإلهي ، زل قدمه ، ووقع فيما كان يحذر منه ، حيث عجز عن كيفية الإتصال[2] بين العالم الحسي ، والعقل الإلهي . فلم يبق بعده إلا التمسك بأحد قولين : إما أن يقال : إن المادة هي الأصل الوحيد ، ولا شيء غيرها ، وهو قول ابيقورس ودهرية عصره كما بيناه .

---

(١) هذه بالفعل كانت المباحث في الوجود واحتمالاته وما زالت لم تتغير فالناظر الى تاريخ المذاهب والفلسفات السابقة والملم بوجهها النظر المعاصرة يتيقن ان التفسير للوجود لم يخرج عن المحسوس أو المعقول أو كليهما معا ! وتلك هي مشكلة المشاكل منذ بدء الخليقة كيف يخرج المحسوس عن المعقول أو كيف يخرج المعقول عن المحسوس ، وكيف يكون المعقول والمحسوس معا ، أو كيف يفسر المحسوس بالمعقول فقط ! .

(٢) الأنسب : عجز عن بيان كيفية الاتصال .

أو القول : بوحدة العقل والمادة ، وهو قول : الرواق . وهو رجع[1] إلى قول الدهرية بنوع من الفرق . فكأن العقل البشري قد وقف عند هذا الحد ، ولم يبق له شيء في الفلسفة .

فلا تجد ، من القرن الثالث قبل المسيح ، إلى آخر القرن الثاني بعده قول يعتقد به قبل المذاهب القديمة . والحكماء بين شاك في الحقائق ، ممسك رأيه لعدم ثبوت شيء عنده . ودهري لا يقول إلا بالمادة ، أو رواقي يقول بوحدة المادة والعقل . ومشائي ، متفرغ للطبيعيات ، كأنه قد آيس عن ادراك الحق .

أو موفق يسعى التوفيق بين الآراء[2] قدر الامكان بأن جعل لها[3] اكثام المذاهب القديمة ، كفيثاغورس وغيره .

فلم يبق للخروج من هذه الورطة ، إلا التوفيق بين المذاهب السابقة ، باختيار ما هو مسلم من الجميع ، والغاء ما وقع فيه الخلاف ، حتى يحصل الوفاق . هذا ما حاوله الاسكندريون ، ولا يسعنا الوقت إلى بسط الكلام في مذهبهم فالأول[4] أن نبقي ذلك إلى المحاضرة القابلة - إن شاء الله -.

أرسى بنا سياق الكلام ، في المحاضرة السابقة الى شيعة الاسكندرانيين ، ويعرفون أيضا باسم : المذهب الأفلاطوني الحديث أنشأه في الاسكندرية : امونيوس سكاس[5] ، ومعناه : الحمال ، لأنه كان في أول عمره على تلك الحرفة ، وكان نصراني الأصل ، ثم انتقل إلى ملة اليونان العتيقة أي.: الوثنية . وتعاطى الفلسفة ، واشتهر فيها . كان مولده بعد المسيح بمائة وخمس وسبعين سنة ، ووفاته في السنة الثانية والأربعين والمائتين..

---

(١) الأصوب : رجوع .

(٢) الأنسب : يسعى للتوفيق بين الآراء .

(٣) لعلها : اكسام أي : مبادىء من كلمة Axiom

(٤) لعلها : فالأولى

(٥) أمونيوس سكاس : أول فلاسفة المذهب السكندري ، ولقد اثبتت الأبحاث الحديثة أنه هو الذي وضع المجموعات الهرميسية . وقد انتشرت هذه الكتابات في العالم الاسلامي ، وأثرت أثرا بالغا في كثير من المفكرين الاسلاميين .

ثم تلميذه : أفلوطين : توفي في السنة التاسعة والستين بعد المائتين للمسيح . وتلميذ أفلوطين : بروفيريوس[١] ، اشتهر عند العرب باسم : فرفوريوس . ولد بصور الشام سنة اثنين وثلاثين بعد المائتين ، وتوفي في السنة الرابعة بعد الثلثماية للمسيح . وهؤلاء ومن تبعهم يسمون : الفرع الاسكندراني . وبعدهم : يمبليخوس[٢] ، ومن تبعه ، ويسمى الفرع الشامي ، اشارة إلى مولد يمبليخوس إذ كان باحدى بلدان الشام ، وتاريخ وفاته سنة ثلاثين وثلثمائة بعد المسيح . ثم سريانوس وبرقلس ، ومن تبعهم ، ويسمون : الفرع الأثيني ، لكون دار التعلم إذ ذاك قد انتقلت إلى اثينا .

كان مولد برقلس سنة : احد عشر واربعماية ، ووفاته سنة خمس وثمانين وأربعماية . ولم نعثر لهم بذكر في كتب مصنفي العرب ، إلا ما يوجد في : تاريخ الحكماء للقفطي ، وفي النحل والملل[٣] للشهرستاني .

أما القفطي فقد قال في تاريخ الحكماء ما نصه : فلوطين هذا الرجل ، كان حكيما مقيما ببلاد يونان ، له ذكر ، وشرح شيئا من كتب ارسطو طاليس . وذكره المترجمون في هذا النوع في جملة الشارحين لكتبه ، وخرج شيء من تصانيفه إلى الرومي ، ولا أعلم أن شيئا منها الى العربي ، والله أعلم ا هـ كلامه .

ويتضح منه أن أفلوطين هذا، ليس هو الاسكندراني المشهور ، لانه لم يفسر شيئا من كتب ارسطو طاليس .

أما الشهرستاني ، فإنه لم يذكر أفلوطين باسمه ، وإنما جعل فصلا خاصا

---

(١) بروفيريوس : وهو : فورفوريوس ، من تلامذة أفلوطين (٢٢٣ ـ ٣٠٥ لميلاد المسيح) شرح بعض كتب أرسطو وبعض محاورات أفلاطون . واشتهر بأنه أخرج مذهب أفلوطين على صورة مجموعة من المقالات سماها : التاسوعات ، وهو واضع كتاب : إيساغوجي أي : المدخل الى مقولات أرسطو .

(٢) يمبليخوس : من زعماء الفرع السوري للافلاطونية المحدثة وتوفي كما هو مذكور هنا حوالي (٣٣٠م) وكان تلميذا لفورفوريوس .

(٣) صحته . الملل والنحل .

لفيلسوف سماه : الشيخ اليوناني ، قال في صفحة ٣٣٤ ، وحكى الشيخ اليوناني ، وله رموز وأمثال منها قول : أمك رؤوم ، لكنها فقيرة رعناء ، وأن أباك لحدث لكنه جواد مقدر ، يعني بالأم : الهيولي ، وبالأب : الصورة ، وبالرؤوم : انقيادها ، وبالفقر : احتياجها إلى الصورة ، وبالرعونة : قلة ثباتها على ما تتحصل عليه الخ . .

وهو كلام قريب مما يوجد في إلهيات أفلوطين في الكتاب الثالث .

ثم ذكر صاحب الملل والنحل ، كلاما يطابق في الأغلب ، ما تعلمه من مذهب الاسكندرانيين . فترى أن الشيخ اليوناني هو عبارة عن أفلوطين عنده . ثم جعل فصلا خاصا ببرقليس ، اقتصر فيه على بيان مذهبه في قدم العالم ، وفصلا آخر ترجمه برأي فرفوريوس ، وأتى فيه بكلام ليس من مذهب فرفوريوس إلا القليل منه . مع أنه أتى في فصل أرسطو وفصل أفلاطون ، وأصحاب المظال بأقوال أكثرها من كلام الاسكندرانيين بحيث لا يوكل[1] فرزها من كلام الباقين ، فتعين والحالة هذه بيان ما عليه الاسكندرانيين حسبما بينا بقية المذاهب المتقدمة . فاقتصر على الإلهيات من غير تعرض لتفاصيل كلامهم في الطبيعيات وغيرها ، من أقسام فلسفتهم التي يأتي بيانها عند الكلام عن حكماء الإسلام - إن شاء الله - فنقول : إن مذهب الاسكندرانيين [أخو] المذاهب المعتبرة في الفلسفة اليونانية ، وهو من أحكمها أصولا ، وأوسعها دائرة وأوضحها طريقة ، جمعوا بين المذاهب المتقدمة ، فألفوا بينها ، بأن أخذوا السليم منها ، ورفضوا السقيم ، وتعقبوا ما في كل منها من الخلل والشبه ، حتى كان مذهبهم كخلاصة أفكار اليونان منذ بداية فلسفتهم . وعمدة كلامهم ، إن أفلاطون وأرسطو طاليس ، لم يكن بينهما خلاف في الأصول البتة . والحق أنهما لم يختلفا إلا في أساليب البحث ، وفي المباحث الفروعية ، فمن فهم مقاصد كل منهما وسبر معناه ، لما توقف في الاعتراف بذلك .

قال سمبليقيوس في تفسير كتاب المقولات لأرسطو : إذا ظهر الخلاف بين

(١) الأنسب : لا يمكن .

أرسطوطاليس وأفلاطون ، فالقاعدة أن لا تقف عند ظاهر المعنى ولا فينتقد[١] بوجود الخلاف حقيقة بين الحكيمين ، بل ينبغي عليك أن تستقصي معناهما ، فتجدهما موافقين لا محالة أهـ .

وعلى هذا الرأي بنى أبو نصر الفارابي رسالته الموسومة بالجمع بين رأي الحكيمين : أفلاطون ، وأرسطو طاليس . وهي مطبوعة في مجموع رسائله ، تتبع فيها مواضع الخلاف المدعي وجوده بينهما فصلا فصلا ، وقد أصاب وأجاد في كثير مما قاله الاسكندرانيون . إن هذا الوفاق ليس بمقصور على أفلاطون وأرسطو ، بل إنه يجمع سائر الفلسفة . فمن راجع تاريخ الفلسفة العتيقة تحقق أن الفلاسفة بأسرهم على كلمة واحدة ، مجتمعين في المهمات لا تراهم يختلفون ، إلا في الجزئيات والفروع .

تلك حكمة الأوائل تداولوها غابرا ، عن سالف ، من بداية الاجتماع الانساني . اشتركت فيها الفرس والبراهمة والكلدانيون ، والعبرانيون ، ومصر ويونان . كيف لا والعقل الانساني جوهر واحد لا يتغير باختلاف الأقاليم والأعصار[٢] . وأصل كل الحكمة الالهام الإلهي ، فينبغي على الحكيم والحالة هذه أن لا يلغي قولا من الأقوال ، بل عليه أن يأخذه على حق معناه ، وحقيقة جوابه ، يجده مطابقا للأصول . فإذا تحقق الخلاف ولم يكن وجه للتأويل ، فلنرجع إلى مذهب أفلاطون ، إذ هو أقرب للحكمة الأولية .

قالوا : والأصل فيها وهو ما تحكم به الفطرة السليمة إن وراء كل وجود وجودا ، لا يمكن التعبير عنه ، وهو واحد فوق الوحدة لا ينطبق عليه شيء مما نتخيله بأوهامنا ، ولا بما نتصوره بأفكارنا . وهو فوق الوجود ، وفوق العقل ، وفوق الحياة ، وفوق كل نسبة وكل تعيين . لا تدركه العقول ، ولا تبلغ إليه الأفكار ، نتحقق وجوده دون أن نتمكن من فهم كنهه ، لا يسوغ لنا التعبير عنه إلا باسم الواحد المحض ، والأول المطلق . فهذا الأصل الذي يجب وضعه عند

---

(١) والأنسب ، ولا يعتقد .

(٢) لعلها ، والأمصار .

بداية كلامنا ، تشهد به أفكارنا وقلوبنا ، وكل ما يختلج في صدورنا .

قالوا : ثم من تأمل في هذا العالم وتبصر لما بين يديه من الموجودات ، تحقق وجود : المادة والكثرة المتغيرة ، وبينهما غور عميق .

قالوا : فلا شك أن تلك الكثرة ، لم توجد من تلقاء نفسها ، وتستدعي وجود علة سابقة لكنها[1] يكون منها وجودها . قال أفلوطين في المقالة السادسة شهدت الموجودات التي ندركها بأبصارنا بوجود الأول المطلق أهـ .

قالوا : فإذا تقرر ذلك ، انحصرت المسألة في بحث واحد . وهو أن يسأل : كيف صدر هذا الكثير المحسوس المدرك من ذلك الأول البسيط ، المتعالي عن كل إدراك ؟ واختلف فيه أغلب الحكماء ، والإشكال فيه من وجوه أولها : أن يقال كيف حصل وجود هذا العالم من المبدأ الأول ، من غير أن نحيط بالأول ـ عز جلاله ـ إذ في ذلك لا محالة إدخال الحركة والتغير في ذاته المتعالية ؟

وثانيها أن يقال : لا يتصور صدور ما يتغير ويفسد من علة لا يطرأ عليها التغيير والفساد ، وهي على حالها ، وهي باقية من الأبد إلى الأبد ، فكيف يمكن التوفيق بين ذلك وذاك الإشكال ؟

الثالث : أن يقال : كيف يصدر الكثير من المتشخص المفرد من الواحد المحض المطلق ؟

قالوا : وهذه الإشكالات قد أومأ إليها أفلاطون في غير موضع من رسائله ، منها قوله في طيلموس[2] : إن الموجودات الفانية لا يمكن أن يكون مصدرها الإله الذي لا يفنى اهـ .

---

(١) الأنسب هنا . لها .

(٢) صحتها : تيماوس ، وهي إحدى محاورات أفلاطون ، والتي فيها يعرض لتكوين العالم الطبيعي وكيف أن الصانع نظم المادة المضطربة Chaos محتذيا المثل .

ويجب أن نفرق بين « تيماوس الطبيعي » فهو كتاب أفلاطون الحقيقي و« تيماوس الروحاني » المنسوب لأفلاطون خطأ على الرغم من أنه يحمل الطابع الأفلاطوني المحدث .

قالوا : فكأن بين طرفي المسألة منافاة يصعب التخلص منها ، وهذا باب لا يسد ، إلا إذا تفكر الإنسان فيما يجده من نفسه ، فإنه يرى أن روحه متصرفة في بدنه ، وجميع أعضائه ، سارية فيه من جميع الجهات ، وهي مع ذلك مفارقة للبدن ، منحازة في جوهرها ، لا تمتزج بالجسد البتة . وهذا مثال أول ، يدلنا على أنه يمكن اقتران جوهرين وثاني[1] أحدهما في الآخر ، مع بقاء كل منهما على حدته .

وهناك مثال آخر ذكره : أمونيوس ، واضع المذهب قال : ألم تر الشمس كيف تضيء ما حولها ، وينبعث شعاعها وحرارتها إلى أقصى أطراف العالم ؟ وكيف تبقى على شروقها وصفائها وإن وقع نورها على القاذورات والأدناس ؟

قال أولم تر السراج كيف يستضاء منه البيت ، ويقتبس من نوره مئات من السرج ، وهو لا ينقص ، ولا يفنى ؟

والصوت كيف يؤثر في سمع القوم المجتمعين ، ويؤدي إلى أذهانهم معنى المتكلم ، وهو لا ينقسم بكثرة المستمعين ولا يتجزأ معناه ؟

قال : وهذه الأمثلة ونحوها ، تدلك على كيفية صدور العالم والكثرة من المبدأ الأول البسيط ، وصورة التوفيق بينهما .

قالوا : فإذا كان فعل المحسوسات على هذا النمط ، فما بالك في فعل المعقولات وتأثيرها ؟ ألم تر العلم كيف يتجاوز من الأستاذ إلى المتعلمين ، فيستفيد كل منهم بقوله ، ويرتسم في أذهانهم .

والأستاذ مع ذلك لم ينقص من علمه شيء ، وذلك كان ما يصدر من العلة المؤثرة في الأمثلة السابقة ، أي من الشمس والسراج . وليس إلا قدرتها على العقل[2] والتأثير ، مع بقاء الذات على أصلها فلا الشمس تتغير ، ولا السراج يفنى ، ولا عقل الأستاذ ينقص من انتشار نور كل منهم أو علمه .

---

(١) الأنسب هنا . وتأثير أحدهما في الآخر .

(٢) لعلها : الفعل .

فيتضح والحالة هذه كيف يمكن للذات الواحدة أن تبقى على وحدتها وانحيازها ، مع تكثير ما يصدر منها من الآثار .

قالوا : وعلى مثل ذلك الحكم في المسألة التي نحن بصددها ، فيقال : إن إحداث الأشياء ما هو في الحقيقة إلا انتشار ما في العلة الأولى من القدرة على العقل[1] والتأثير مع بقاء ذاتها على ما كانت عليه من السكون والكمال المتعالي عن كل نوع من التغيير والحركة . فإذا قيل : وما الباعث حينئذ الذي حمل تلك العلة على إحداث العالم ، فقد يكون جوابنا : إنها لم تكن محتاجة إلى العالم ، بل كان ذلك لما فيها من الجود وإفراط القدرة .

قال أفلوطين في المقالة الخامسة : لو لم يكن للعالم وجود ، لما وجد في ذات المبدأ فرق أهـ .

فهو إذا غير محتاج إلى العالم ، مع شدة احتياج العالم إليه ، غير أنه لا يتصور في القدرة إذا بلغت أشدها وأدركت من الكمال غايته ، أن تبقى في نفسها منحازة معطلة ، بل لا تأثير لها ولا فعل . وهذا حال العلة الأولى ، فإنها لما لها من الكمال لا تبقى معطلة بل لا بد أن تفيض[2] قوتها فيضان الماء من العين الغزيرة .

---

(١) الأنسب : الفعل .

(٢) نظرية الفيض الإلهي : لعل نظرية الفيض الإلهي تعد بحق أقرب الصور إلى روح الإسلام وفكرة المسلمين عن الله . وهذا السبب بعينه هو الذي أدى بتسرب هذه النظرية بل إلى تغلغلها وظهورها في معظم أفكار فلاسفة الاسلام .

ولقد تبنت هذه الدعوة : الافلاطونية الجديدة خاصة على يد : أفلوطين ، موجهة النظر إلى ألوهية تسمو أو تعلو على الكون ، حتى ليمكن أن يقال عنها أنها تجاوز الوجود ، بل أن يقال عنها أنها : اللاوجود ، بمعنى أنها : أعلى من الوجود . وهذا الإله المفارق هو في الوقت نفسه : المنبع الذي تفيض عنه الأشياء جميعا ، أو تصدر عنه ، أو تتفرع عنه ، حتى ليكون كذلك محايثا (مستبطنا) في كل شيء . وليس ذلك « الفيض » الذي ذكرناه آنفا عملية تحدث في الزمن ، وإنما هو ـ إذا جاز لنا القول ـ تاريخ مطلق من قيود الزمن ، لم تكن بدايته فعلا مقصودا خلاقا ، بل هو أقرب إلى أن يكون إشراقا أو فيضا ، لم يتحدد بزمن ، ولم يتقيد بإرادة وغير منقطع ، غير أن هذا الفيض لا يستنفد مصدره ، وإنما يظل هذا المصدر كاملا غير منقوص . ويصف بعض=

وانتشار النور من الشمس ، وما هذه إلا أمثال ، والحقيقة أرفع من ذلك وأفضل . فإن القوة الإلهية لما لها من كمال العقل لا تقف على غاية ، ولا تبلغ إلى حد النهاية .

لخصنا في المحاضرة الفارطة ، رأي الاسكندرانيين في وجود العالم ، وهو أن القدرة إذا بلغت أشدها لا تبقى معطلة ، بل لا بد أن تؤثر فيما هو خارج عنها ، فالحيوان مثلا إذا جاوز الطفولية وشب ، حصل له شوق التناسل فيتولد منه ما يشاكله جنسا ، وهذا قياس تفهم به حال العلة الأولى ، فإنها لما لها من الكمال لا تبقى منحازة في نفسها ، فتفيض قوتها وتنتشر فيضان الماء من العين الغزيرة وانتشار نور الشمس من الشمس ، وإنما ذلك من العين والشمس بدون علم منهم ، إرادة في العلة الأولى لأجل ما يعلمه المبدأ الأول لأجل من ذاته . قال الشهرستاني ٣١٣ ، وقد نسب هذا القول غلطا إلى أرسطو طاليس ، وهو في الحقيقة مذهب الاسكندرانيين . قال أرسطو طاليس : الأول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة واحدة من غير احتياج إلى انتقال وتردد من معقول إلى معقول[1] ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها صور خارجة عنه كحالنا عند المحسوسات بل يعقلها من ذاته ، وليس كونه عاقلا (وعقلا) بسبب وجود الأشياء المعقولة ، حتى يكون وجودها قد جعله

= المدرسين العلاقة بين المبدأ الأعلى وما يفيض عنه بأنها : العلاقة التي تكون في « وحدة وجود ديناميكية » .

ولما كان المبدأ الاسمى فوق الوجود ، لم يعد في الإمكان حقا أن نحمل عليه شيئا ، لأن جميع المحمولات إنما هي محمولات تحمل على موجودات ، وخير ما نستطيع أن نفعله هو أن نتحدث عنه باعتباره : الواحد ، لنعبر عن كونه متجانسا ، وهو بهذا المعنى للكلمة يكون خلوا من كل ما يحدده ، فهو بسيط ومن ثم لا كيف له ، وهو : واحد ، لا بالمعنى الذي نتحدث به عن شيء ما بأنه : واحد من كذا ، بل هو : واحد بالمعنى الذي يجعله جوهرا . وأفضل ما توصف به عملية الفيض الأزلية أنها : « تشتت » تدريجي للوحدة الأصلية : تتحول به إلى كثرة مطردة الزيادة ، وفي سلم تنازلي للوجود ، فأول ما يفيض عنها : الكائن اللاحسي (العقل) ثم الواقع الحسي (في الزمان والمكان) ثم يتحول « التشتت » : إلى « إبادة » وهذه الإبادة نتيجة للمادة ، وهذه المادة هي علة العدم .

(١) ... فيعقلها منه ، كما ورد في الشهرستاني .

عقلا ، بل الأمر بالعكس أي عقله للأشياء جعلها موجودة . . . ثم قال ص ٣٤٤ : وإذا عقل ذاته عقل ما يلزمها لذاتها بالعقل ، وعقل كونه مبدأ[١] . وكل ما يصدر عنه على ترتيب صدوره[٢] عنه ، وإلا فلم يعقل ذاته بكنهها أهـ .

وهذا معنى قولهم المشهور : إن العلة الأولى أبدعت الأشياء « بإنها » فقط ، لا برأيه وفكره . وذلك عندهم عبارة عن كون العلة الأولى متعالية عن الفكر والروية ، بحيث أنه إذا علمت ما في ذاتها من الحكمة والقوة على التأثير ، تجاوز ذلك إلى العقل كفيض شعاع الشمس من عين الشمس طباعا .

قال في كتاب : اتولوجيات ـ وهذا الكتاب ـ من أول ما نقل إلى العربية وترجمته كتاب أرسطو طاليس الفيلسوف المسمى باليونانية : أوتولوجيا .

وهو قول على الربوبية تفسير ، فوفوريوس الصوري ونقله إلى العربية : عبد المسيح بن عبد الله ناعم الحمصي ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله يعقوب بن اسحق الكندي[٣] أهـ . وحينئذ يكون تاريخ النقل بين ٣٢٥ ، ٣٣٥ هجرية .

وهذا الكتاب ليس من مصنفات أرسطو طاليس بشيء ، وكثيرا ما يخالف رأيه . وإنما هو جملة منتخبات من الكتاب الرابع ، والخامس ، والسادس ، من

---

(١) في الشهرستاني : وعقل كونه مبدأ وعقل .

(٢) في الشهرستاني : الصدور .

(٣) يعقوب بن اسحق الكندي : هو : أبو يوسف ، يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي ، المعروف بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية ، والفارسية والهندية ، برع في الهندسة ، وهو فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها ، كان أبوه : اسحق بن الصباح أميرا على الكوفة للمهدي والرشيد .

ولد الكندي في مدينة الكوفة في أوائل القرن التاسع الميلادي (حوالي سنة ٨٠٣ م) . وهو من قبيلة كندة ، أي من أصل عربي ، ولهذا كما ذكرنا لقب بفيلسوف العرب وكان الكندي ملما بعلوم عصره ، وكان ينزع في آرائه الكلامية نزعة المعتزلة . ومدار فلسفة الكندي شأنه في ذلك شأن معاصريه هو : الرياضيات والفلسفة الطبيعية . ونظرية المعرفة عند الكندي ثنائية تعتمد على : العقل والحس .

إلهيات أفلوطين . أصله سرياني لا شك ، لأنه مقسوم إلى ميامير وهي كلمة سريانية معناها : المقالة .

ولنرجع الآن إلى مطلبنا ، قال في كتاب اتولوجيا وهو كلام مأخوذ من الكتاب الخامس لأفلوطين ما نصه : أنه قد اتفق أقاويل الأولين ، على أن هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبخت[1] ، بل إنما كان من صانع حكيم فاضل . غير أنه يبقى لنا أن نفحص عن صنعة هذا العالم .

هل روى أولا الصانع لما أراد صنعته ؟ وفكر في نفسه أنه ينبغي أن يخلق أولا أرض قائمة في الوسط من العالم . ثم بعد ذلك الماء فيكون فوق الأرض ، ثم يخلق هواء ، فيجعله فوق الماء ، ثم يخلق نارا ويجعلها فوق الهواء ، ثم سماء ويجعلها فوق النار محيطة بجميع الأشياء ، ثم يخلق حيوانا بصور مختلفة . ثم بدأ يخلق الخلائق واحدا فواحدا .

فلا ينبغي أن يتوهم متوهم هذه الصفة على الباري الحكيم ، لأن ذلك محال غير ممكن ولا يلائم بذلك الجوهر التام الفاضل الشريف . ولا يمكن أن يقول : إن الباري روى أولا في الأشياء كيف يبدعها ، ثم بعد ذلك أبدعها لأنه لا يخلو أن يكون الأشياء إما خارجة عنه أو داخلة فيه ، فإن كانت خارجة عنه فقد كانت قبل أن يبدعها . وإن كانت داخلة فيه ، فإما أن تكون غيره وإما أن تكون هي هو بعينه ، فإنه لا يحتاج إذا في خلق الأشياء إلى روية ، لأنه هو

---

(١) العلية والاتفاق : لعل أدق تفرقة بين العلية والاتفاق (البخت أو المصادقة) نجدها عند ارسطو حيث يقرر : أن من الموجودات ما هو بالطبع ، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن ، ومنها ما هو بالاتفاق أو المصادفة .

والأجسام الطبيعية هي الحيوانات وأعضاؤها والنبات والعناصر ، وهي تختلف اختلافا بينا عن التي ليست بالطبع ، فإنه الموجود الطبيعي حاصل (في ذاته) على مبدأ حركة وسكون بالاضافة للمكان . أما المصنوعات : مثل الرداء ، السرير فلا نجد فيها (كمصنوعات) أي نزوع طبيعي للحركة ، فإن تحركت فبفعل المواد المكونة لها ، أو بفعل الصانع . والمبدأ الذاتي للحركة والسكون في الجسم نسميه : الطبيعة ، فالطبيعة : مبدأ وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه أولا (وبالذات لا بالعرض) ويستخدم هنا أرسطو عبارة : « بالذات لا بالعرض » ليميز بين الموجود الطبيعي وغيره مما يتحرك بالصناعة أو بالاتفاق .

الأشياء بأنه علة لها . وإن كانت غيره ، فقد ألغى مركبا غير بسيط وهذا محال ، ونقول : إنه ليس لسائل أن يقول : إن الباري روى في الأشياء أولا ثم أبدعها . وذلك أنه هو الذي أبدع الروية ، وكيف يستعين بها في إبداع الأشياء ، وهي لم تكن بعد .. وهذا محال .

ونقول : إن الصناع إذا أرادوا صنعة شيء رووا في ذلك الشيء ومثلوا في نفوسهم مما رأوا وعاينوا ... فإذا عملوا فإنما يعملون بالأيدي وسائر الآلات وأما الباري فإنه إذا أراد فعل شيء ، فإنه لا يمثل في نفسه ولا يحتذي صنعته خارجة منه ، لأنه لم يكن شيء قبل أن يبدع الأشياء ، ولا يتمثل في ذاته لأنه ذاته مثال كل شيء[1] ... ولم يحتج في إبداع الأشياء إلى آلة ، لأنه هو علة الآلات ، لأنه هو الذي أبدعها فلا يحتاج فيما أبدعه إلى شيء في إبداعه ، فأما إذا استبان قبح هذا القول ، وأنه غير ممكن فإنا قائلون أنه لم يكن بينه وبين خلقه متوسط يروي فيه ويستعين به لكنه أبدع الأشياء « بإنه » فقط أهـ ملخصا .

قال الاسكندرانيون : ولزم من ذلك أن العالم لم تكن له بداية في الزمان ، وإنما معنى حدوثه أنه معلول تابع لعلة لا غير . وهو في حقيقة الأمر قديم لقدم علته ؛ إذ هي أوجدته بمجرد وجودها .

وقد بسط برقلس الكلام في ذلك في كتاب مشهور مترجم بقدم العالم . أجاب عنه يحيى[2] النحوي في حق أهل الصليب . والغزالي في التهافت في

---

(١) التنزيه الإلهي : نحن هنا أمام أقوى الأفكار وأشدها وضوحا والتي تتعلق بالتنزيه الإلهي وتعرف بطبيعة القدرة الإلهية ، إنها قدرة لا تحتاج إلى علم سابق أو معرفة بطبيعة الأشياء أو الفعل قبل إخراجه ، وكلمة : روية هنا لها دلالة عظيمة ، فالله القادر على كل شيء لا يحتاج في الخلق إلى روية وتدبر ، كما يفعل أي صانع من البشر ، لأن علمه ـ سبحانه وتعالى ـ سابق على كل شيء ولكل شيء . إن حدود القدرة والإدارة الإلهية غير محدود وتلك إحدى طبائع الخالق المتعالي جل شأنه ، والمنزه عن كل نقص واحتياح ، ولا شك أن الروية تدل على النقص أو العجز بل والتشكك . إن إرادة الباري سبحانه : كن ، فيكون وهذا معنى ليس في حاجة إلى منافسة أو توضيح .

(٢) يحيى النحوي : كان تلميذ ساواري ، وكان أسقفا في بعض الكنائس بمصر ، ويعتقد مذهب=

متكلمي الإسلام ، وأخذ منه الشهرستاني شيئا في كتاب النحلل والملل[1] ، وهي رسالة مهمة في تاريخ الفلسفة اليونانية والاسلام . فيتعين أن أختصر لكم شيئا منها لتكونوا على بصيرة من محل الخلاف بين الاسكندرانيين وأصحاب الكلام .

قال برقليس : الإله تعالى ـ جواد بذاته وعلة وجود العالم جوده ووجوده : قديم لم يزل فيلزم أن يكون وجود العالم قديما لم يزل ، ولا يتصور وجود مانع يمنعه من ذلك ، إذ هو قادر على كل شيء ولا يختل وإمساك حادث عن نفسه . إذ هو الخير المحض لا يمسك شيئا مما يمكن اعطاؤه . ثم إن العلة الأولى مما لا يجوز عليها التغيير والاستحالة ، وإنما هي علة من ذاتها ومن حيث وجودها ، فمعلولها حينئذ تابع لذاتها ، وإذا كانت ذاتها لم تزل فمعلولها لم يزل . قال : والزمان لم يكن موجودا إلا بوجود الفلك ، إذ هو تابع لحركتها . والذات الإلهية سابقة عن كل زمان . فلا يقال : كان وجود العالم في الزمان ، إذ ليس هناك زمان ولا مكان وهو أزل محض ، ثم إنا إذا فرضنا أن الله صنع العالم بعد أن بقي دهراً لم يصنع شيئا أكبر من ذلك ، إلى أن الإله صار صانعا بالفعل[2] بعد أن كان صانعا بالقوة ، ولزم منه دخول التغير والاستحالة في ذات الإله . وافتقرنا إلى علة أخرجته إلى الفعل . وكل ذلك محال في ذات الإله . وهو باق على ما كان من الأبد إلى الأبد ، فيتعين أنه كان فاعلا كذلك . وترتب عليه وجود العالم من الأبد إلى الأبد .

ولبرقلس كلام آخر في بيان أن العالم لا يفسد ولا يفنى ، ولا حاجة لإيراده هنا . وكفى بما أشرنا إليه ليتقرب لكم حكم كلام برقلس في قدم

= النصارى اليعقوبية ، ثم رجع عما يعتقده النصارى في التثليث ، فاجتمعت الأساقفة وناظرته فغلبهم . واستعطفته ، وآنسته مسألة الرجوع عما هو عليه ، وأبى أن يرجع فأسقطوه . وعاش إلى أن فتحت مصر على يد : عمرو بن العاص ، فدخل إليه وأكرمه ، ورأى له موضعا . وقد قام يحيى بتفسير العديد من الكتب خاصة كتب أرسطو .

(١) صحته : الملل والنحل .

(٢) لعلها : لأدى ذلك إلى أن الإله صار صانعا بالفعل .

العالم ، وهو مذهب الاسكندرانيين جميعا . وليس هذا محل الخوض في المسألة تجدونها مبسوطة في تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي ، وتهافت الشيخ خوجة زاده . وما أجاب به ابن رشد عن الفلاسفة في تهافت التهافت . قال الاسكندرانيون : وحيث تبين أن سبب حدوث العالم ، علم الأول بذاته ، وبما فيها من أسباب الوجود ، أي : الحكمة والقدرة ، وذلك عبارة عن النور ، فإن ذلك النور لا يبقى مستورا مكنونا في ذات العلة الأولى ، بل يفيض منه نور ، ومن ذلك نور آخر وهلم جرا . فمن توالى تلك الأنوار أي القوى الإلهية ، ترتب العالم بما فيه من اختلاف الموجودات . وصورة ذلك أن أول نور تجلى من العلة الأولى : نور يشاكلها في الكمال وإليها . وهو عقل صرف بسيط واحد بالعدد ، كما أنها بسيطة واحدة . وهو مبتدأ الموجودات في الحقيقة ، لأن العقل أصل كل تعيين ، لا إدراك ولا وجود إلا به .

قالوا : والعقل يتناول المعاني وهي صور الأشياء ومثلها كالمعاني الأفلاطونية ، فهو إذا عالم عقلي فيه كل ما في هذا العالم السفلي بنوع أرفع وأكمل مما نراه في العالم الواقع تحت الحس . قالوا : ولما علم هذا العقل الأول ما اشتمل عليه من القوى المعنوية والأسباب العقلية ، لم يتمكن أن يقف عند حد ذاته ففاض منه نور آخر ، وهو النفس الكلية . وهي أدنى منه رتبة وصفاء ، اشتملت على مبادىء الحياة وأسباب الحركة ، ففاضت لما لها من كمال القوة ، فصدر منها الزمان والمكان التابعان للحركة ، ثم الطبيعة ، وهي كالنفس الجزئية للعالم ، ومنها ما دونها من النفوس الجزئية . ثم المادة المحضة ، وهي آخر المراتب في هبوط النور الإلهي ، ليس لها من الوجود إلا ما هو مقصور على القابلية والاستعداد لتأثير الصورة فيها . قالوا : وبذلك ارتفع ما توقفنا فيه عند الكلام عن مذهب ارسطوطاليس ، وأفلاطون ، فيما يختص بأصل المادة ، وكيفية وجودها . فإن من تبصر في قول الاسكندرانيين ، تحقق أن المادة عندهم ليس لها وجود مستقل ، وإنما هي أسفل دركات النفس وأخسها رتبة ، قد استمدت وجودها من العلل العقلية . فلا يتوجه عليهم ما توجه على أرسطو طاليس من أنه جعل في العالم أصلين وهما : المادة والصورة ، ثم عجز عن التوفيق بينهما .

والحال ، إن الوجود عند الاسكندرانيين قد انحصر في أصل واحد وهو : العقل الفائض[1] من العلة الأولى ، وما يفيض من العقل من مراتب الموجودات . فالكل أنوار عقلية أي : قوى إلهية انعكست ببعضها عن بعض يتناقص نورها أي قوتها شيئا فشيئا ، بقدر ما تباعدت عن المنبع الأول إلى أن ينتهي هبوطها إلى رتبة كاد أن ينعدم فيها النور بالكلية وهي : المادة . وتلك عبارة عن الظلام وهو العدم ، أي سلب التعيين وفقدان الوجود فما العالم في الحقيقة إلا إبراز ما كان مكنونا من القوى في العلة الأولى ، لا زال معلقا بها كالظل بالشخص ، وكالنور بالشمس . والإله محيط به من جميع أكنافه ، حال في جميع أجزائه ، لا حلول الذات ، بل حلول القوة والأثر دون أن يخالطه . كما تقع نور الشمس على الأرض وما فيها دون امتزاج بها . فهنا حينئذ : وحدة وكثير ، وألوهية وعالم ، وظاهر وباطن ، لما تمايزا من وجه ، واتفقا من آخر مع بقاء كل منهما على حيزه من الوجود[2] .

قال في كتاب أثولوجيا صفحة ٢٤١ . (وهو مأخوذ من إلهيات أفلوطين في الكتاب الخامس) ينبغي أن نعلم أن الأشياء الطبيعية متعلق بعضها ببعض ، فإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علو إلى أن يأتي الأجرام السماوية ، ثم النفس ، ثم العقل ، فالأشياء كلها ثابتة في العقل . والعقل ثابت بالعلة الأولى ، والعلة الأولى بدء لجميع الأشياء ومنتهاها ، ومنها تبدع ، وإليها مرجعها كما قلنا ذلك مرارا .

ومنه ما ذكره الشهرستاني : قال الشيخ اليوناني : الغائب المطلوب في طي

---

(١) نظرية الفيض الإلهي ، سبق لنا أشرنا لها بالتفصيل .

(٢) التوفيق عند الاسكندرانيين : في المذهب السكندري أو الأفلاطوني المحدث هنا محاولة للتوفيق بين مشكلة من أهم المشاكل التي تعترض الفكر الفلسفي ، بل والفكر الانساني عامة وأعني بها : كيفية صدور المادة عن العقل مع ما بينهما من انفصال كامل في طبيعة كليهما ، يتمثل حل مشكلة الثنائية المتناقضة هذه بالصدور أو الفيض عن مصدر واحد وهو : العقل الفائض ، مع احتفاظ كل ما يصدر عنه بطبيعته مرتبا في درجته في الوجود من ناحية صفائه أو كدره ، فكلما كان صافيا اقترب من العلة الأولى بعقليته ، وكلما كان كدرا انتهى مستقرا في آخر وأحقر درجات الوجود وبهذا فسر وجود المادة وصدورها .

الشاهد الحاضر اهـ . ومعناه ظاهر بعدما سبق من الإيضاح .

قال أفلوطين في كتاب : اثولوجيا : أما العلة الأولى ، فإن الفضائل فيها بنوع علة لا أنها بمنزلة الوعاء للفضائل . غير أن الفضائل تتبع[1] منها من غير أن تنقسم ، ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما ، بل هي آنية ينبجس منها الإنيات والفضائل من غير نهاية ، من غير حركة مكانية ، ولا سكون مكاني . وإذا انبجست منها الانيات ، فإنها موجودة في كل الانيات على نحو قوة الانية .

وذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس ، والنفس تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماوية ، والأجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد . وذلك أن المعلول كلما بعد عن العلة الأولى ، وكانت المتوسطات أكثر ، كان من العلة الأولى أقل قبولا . والعلة الأولى واقعة ساكنة في ذاتها، وليست في دهر ولا زمان ، ولا مكان بل الدهر والزمان والمكان وسائر الأشياء ، إنما قوامها وثباتها بها . وكما أن المركز ثابت قائم في ذاته ، والخطوط الخارجة من المركز إلى محيط الدائرة كلها إنما يثبت ويقوم فيه . وكل نقطة أو خط في دائرة ، أو سطح فإنما قوامه وثباته بالمركز . فكذلك الأشياء العقلية والحسية ، ونحن أيضا قوامنا وثباتنا بالفاعل الأول ، وبه نتعلق وعليه اشتياقنا ، وإليه نميل وإليه نرجع ، وإن تباعدنا عنه ، فإنما مصيرنا إليه ، ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة إلى المركز ، وإن بعدت ونأت أهـ قوله .

وقريب من ذلك ، ما يوجد في المتصوفين[2] من علماء الإسلام وحكماء الاشراق من الفلاسفة .

---

(١) الأنسب : تنبع .

(٢) تستمر الأفلاطونية في حلها لإشكالات الوجود ، ومركزها نظرية الفيض أو الصدور ، وفي الحقيقة إن هذه الأدلة من يتمعنها لا يفرق بينها وبين الأدلة العقلية في كل عقائد التوحيد ومذاهبه ، فنحن هنا نقترب كثيرا من الفكرة الاسلامية بإرجاع كل شيء إلى الخالق سبحانه وتعالى ،وإلى التسليم بأنه مصدر الوجود كله ، وسبب هذا النظام المتمثل في الخلق والمخلوقات . كما أن فكرة الصدور هنا التي نجدها عند الغزالي وضع بذورها أفلوطين .

ونلمس أيضا أوجه الاتفاق بين فكرة الاتحاد الصوفي لدى المتصوفة من المسلمين وبين أفلوطين ،=

قال الإمام الغزالي في مشكاة الأنوار ما نصه : الأنوار السماوية التي تقتبس الأنوار الأرضية منها ، وإن كان لها أن تترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم : النور ، لأنه أعلى رتبة . ومثال ترتيبها في عالم الشهادة لا يدركه الإنسان ، إلا بأن يبصر ضوء القمر داخلا في كوة بيت واقعا على مرآة متصوبة على حائط ، منعطفا منها على حائط آخر في مقابلتها ، ومنعطفا منها على الأرض بحيث تنير منه الأرض . فأنت تعلم أن ما على الأرض من الضوء تابع لما على الحائط ، وما على الحائط تابع لما على المرآة ، وما على المرآة تابع للقمر ، وما في القمر تابع لما في الشمس ، إذ منها يشرق النور على القمر . وهذه الأنوار الأربعة مترتبة بعضها أعلى من بعض ، وأكمل من بعض ولكل واحد مقام معلوم ودرجة خاصة لا يتعداها .

وإذا عرفت أن الأنوار لها ترتيب ، فاعلم أنها لا تتسلسل إلى غير نهاية ، بل ترتقي إلى منبع أوله هو : النور لذاته وبذاته ليس لدشر[1] نور من غيره ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها ، ومهما عرفت أن النور راجع إلى الظهور والاظهار ومراتبه . . . . . فاعلم انه لا ظلمة أشد من ظلمة العدم لان[2] مظلم شمس مظلما ، لأنه ليس يظهر للأبصار ، إذ ليس يصير موجودا للبصر مع انه موجودا في نفسه ، فالذي ليس موجودا لا لغيره ولا لنفسه ، كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة ، وفي مقابلة الوجود فهو النور اهـ محله الحاجة

= حيث أن أفلوطين يصرح أن الغرض الأول من تعليمه هو أن يهدي الناس (أولئك القلائل القادرين على هدايته) بحيث يرتدون إلى الشعور باتحادهم آخر الأمر ، بالمصدر الذي عنه صدروا وصدرت كل الأشياء ، ألا وهو : الواحد ، أو الخير ، الذي عندما منحهم الوجود منحهم كذلك الدافع إلى العودة إليه . وإن بلوغ ذلك ليحتاج إلى النقاء الأخلاقي الكامل ، وإلى أقصى درجات المجاهدة العقلية ، فالاتحاد الصوفي عند أفلوطين إذن : يتطلب أساسا أخلاقيا شديد الصلابة ، وتمرينا طويلا للنفس والعقل قبل البلوغ لذلك الاتحاد ، وواضح هنا بطريقة الحال أوجه الشبه بين تصوف أفلوطين ، وتصوف المسلمين .

(١) لعلها : يأتيه .

(٢) ابتداء من : لأن مظلم . . . . وحتى : وفي مقابلة الوجود فهو النور . . . . هذه العبارات غير مفهومة ولا تتمشى مع السياق .

منه . وقال ابن بحري[١] في فصوص الحكم : العالم صورة وهوية ، وهو الاسم الظاهر كما انه بالمعنى روح ما ظهر ، فهو الباطن . فان للحق في كل خلق ظهورا خاصا . وهو الظاهر في كل مفهوم ، وهو الباطن عن كل فهم ا هـ. وقال الجرجاني في كتاب التعريفات : الهباء هو الذي فتح الله تعالى فيه أجساد العالم مع أنه لا عين له بالوجود[٢] إلا بالصور التي فتحت فيه ، ويسمى بالعنقاء ، من حيث انه يسمع ، ولا وجود له بعينه، ويسمى أيضا بالهيولي .

ولما كان الهباء نظرا إلى مراتب الوجود في المرتبة الرابعة بعد العقل الاول ، والنفس الكلية والطبيعة الكلية خص[٣] بكونه جواهر فتحت فيه صور الاجساد دون مرتبة الجسم الكلي ، ولا تعقل هذه المرتبة الهبائية إلا بتعقل[٤] البياض والسواد في الأبيض والأسود ، فالبياض والسواد على[٥] المعقولية ، والحسي متعلق بالأبيض والأسود ا هـ .

وإذا تقرر أصل العالم ، وانه صدر بالتدريج من العلة الاولى قالوا : يتصور وجود الشر في العالم ، إذ لم يكن من الممكن ان يبرز من العلة الاولى وهي الخير المحض ، إلا ما هو دونها في رتبة الخير ، فان الوجود المطلق والخير المحض لا يشترك فيه اثنان فمجرد بروز العالم الى الوجود هو في ذاته نقص في الوجود والكمال ، ومهما تباعدت الموجودات عن أصلها ، فقد ازدادت نقصا أي تباعداً عن الكمال ، وهو ما نسميه : الشر ، وما هو في الحقيقة إلا عدم الكمال الواجب لكل نوع . فاذا قيل ولم اوجدت العلة الاولى هذا العالم ، إذا كان لا بد فيه من عدم الكمال والشر؟ قلنا : إنه لما كان من المستحيل ان يوجد الإله عالما يساوقه في الكمال ، فلا يخلو الأمر من حالين : إما أن لا يوجد العالم

---

(١) صحته : ابن عربي .
(٢) في الوجود : كذا في الجرجاني .
(٣) خصه : كذا في الجرجاني .
(٤) كتعقل كذا في الجرجاني .
(٥) الأنسب : في المعقولية .

رأسا ، وإلا[١] ان يوجد على ما هو عليه من مداخلة أنواع الشوقية ، وكلها راجعة كما قلنا إلى عدم الشيء من الكمال الناشىء من وجود المادة فيه . وإذا فرضنا عدم وجود العالم ، لم تكن العلة الاولى علة كاملة ، ولما كان يظهر ما في باطنها من القوى والحكمة ، ولا ما في هذا العالم من الحسن والخير والحق . إن الخير في العالم غالب على الشر يتجاوزه بأضعاف مضاعفة . وان بنية الكل إذا تأملناها جملة لها من الجمال ، والاتقان ، والنظام ما لا يتصور الفكر أحسن منه وأكمل ، فظاهر ان وجود العالم أولى من عدم وجوده .

قال في كتاب : اثولوجيا ، وهو مأخوذ من الكتاب الرابع لأفلوطين ما نصه : ان الخليقة فانها لما صارت بهية متقنة واقعة تحت الأبصار ، صار الناظر اليها إذا كان عاقلا لم يعجب من زخرفها ظاهرها ، بل ينظر إلى باطنها فيعجب من بارعها[٢] ومبدعها .

فقر أن[٣] الباري ـ عز وجل ـ لم يبدع الأشياء وكان وحده فقط ، اخفيت الأشياء ولم يكن حسنها وبهاؤ ها ظاهرا بينا . ولو ان تلك الأنية الواحدة وقفت في ذاتها وأمسكت قوتها وفعلها ونورها ، لما كان شيء من الأنيات الباقية ، ولا الأنيات المستحيلة الدائرة موجودة ، ولما كانت كثيرة[٤] الاشياء المبتدئة في الواحد على ما هي عليه الآن .

فاذا لم تكن الأشياء الدائمة ، والأشياء الدائرة الواقعة تحت الكون والفساد موجودة ، لم يكن الواحد الأول علة حقا . وكيف يمكن ان لا تكون الأشياء موجودة وعلتها علة حقا ونورا حقا وخيرا حقا ا هـ .

قال الشهر ستاني ٣١٩ ، وقد نسب هذا الكلام الى ارسطو طاليس ، مع انه في الحقيقة لشيعة الاسكندرانيين . مسألة ان النظام في الكل متوجه إلى

---

(١) الأنسب : وإما .
(٢) الأنسب : بارئها .
(٣) لعلها : فلو أن الباري . . .
(٤) الأنسب هنا : كثرة الأشياء . . .

الخير ، والشر واقع في القدر بالعرض . قال : لما اقتضت الحكمة الإلهية نظام العالم على احسن احكام واتقان ، لا لإرادة وقصد الى أمر سافل[1] . . .

وهو ان ذاته ما أبدع لذاته لا لعلة ، ولا لغرض فوجدت الموجودات كاللوازم واللواحق ثم توجهت الى الخير لأنها صادرة عن أصل[2] الخير . وكان المصير في كل حال إلى رأس واحد ، ثم ربما يقع شر وفساد من مصادمات في الاسباب السافلة دون العالية التي كلها خير ، مثل المطر الذي لم يخلق إلا خيرا ونظاما للعالم ، فيتفق ان يتخرب به بيت عجوز ، كان ذلك واقعا بالعرض لا بالذات ، وبأن لا يقع شر جزئي في العالم لا تقتضي الحكمة ان لا يوجد خير كان[3]، فان فقدان المطر أصلا شر كلي ، وتخريب بيت عجوز شر جزئي ،

---

(١) في السافل ، كذا في الشهرستاني .

(٢) الخير والشر في القرآن الكريم : الخير والشر في العالم ، أو ضرورة وأهمية وجود الشر إلى جانب الخير مسألة عالجها القرآن الكريم وظهرت مع ظهور آدم أول الخلق وعانى منها ، تقول الآية : «ويا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين . فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما وري عنهما من سوآتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور» الاعراف ١٩ ـ ٢٢ .

تلك بداية خلق فكرة الشر في العالم والشيطان ، خلقه الله سبحانه للغواية . تلك إذن حكمة إلهية خالدة . خلق الله فكرة المعصية والاتجاه إلى الشر منذ بدء الخلق وشخص لها من يتولاها ويدعو لها : الشيطان وبين الأقدام والأحجام ، وفي التردي بين الدواعي والصوارف الدواعي إلى الشر والصوارف عن الخير ، يقف الإنسان متأرجحا يحاول أن يختار ، ومكنه الله : أعطاه عقلا ، واشترط الكمال فيه لصحة المساءلة وفرق سبحانه وتعالى للإنسان بين طبيعة الخير والشر عن طريق هذا العقل الذي خلقه فيه . . . ثم في النهاية قرر سبحانه بعد ذلك : الجزاء ، الثواب أو العقاب وتلك هي مشكلة التكليف كما رآها المفكرون ونحن لا نرى فيها مشكلة ان المسألة واضحة وصريحة : إنسان ، وعقل فيه ، وشر وخير : أمامه ، وهو ممكن حر في أن يفعل الخير أو يتجه للشر وهذا لا يخرج الله سبحانه وتعالى عن كونه قادرا على أفعال الإنسان ـ كما قرر المعتزلة ـ بل إنه سبحانه قادر في نطاق الخلق وفي نطاق المنع ـ لو أراد ـ وتبقى له أيضا سبحانه وتعالى حرية التدخل ـ لو شاء ـ بالطاف من عنده وهذا هو معنى الحرية عند الإنسان ، والقدرة لدى الخالق ، حرية الإنسان في الاختيار ، وقدرة الخالق في المنح وقدرته أيضاً على المنع ـ لو شاء ـ وهذا هو تصورنا الخاص لمشكلة كانت ولا تزال من أعقد المشاكل مشكلة : الثواب والعقاب ، والمسؤولية والجزاء أعني مشكلة التكليف الناجمة عن وجود الشر كضرورة .

(٣) أن يوجد خير كلي ، هكذا في الشهرستاني .

والعالم للنظام الكلي، فالشر إذا وقع في القدر بالعرض ا هـ. ومنه قول المعتزلة : انه ليس في الإمكان أحسن من هذا العالم . ومنه قول حكماء الإسلام في الشر : إنه عدم كمال ، ذكره ابن سينا في الهيات الشفاء . ولخص قولهم : صاحب المواقف في خاتمة المقصد الرابع من المرصد السادس ، المترجم. برأي الفلاسفة في القضاء والقدر .

قالوا : الموجود : إما خير محض كالعقول ، والافلاك . واما الخير غالب عليه كما في هذا العالم ، فان المرض مثلا وان كان كثيرا ، فالصحة أكثر منه ، ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية ، فكان الخير واقعا بالقصد الأول ، وكان الشر واقعا بالضرورة والعرض ، وانما التزم فعلنا أي فعل غلب خيره[١] لأن ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ، فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا تنهدم به دور معدودة ، ولا يتألم به سائح في البحر أو البر ا هـ محل الحاجة . ومنه ما قاله ابن رشد ٩٣ في الكشف لبيان اختلاف الناس في مراتب الهداية والإضلال والخير والشر .

قال : ولما كان الإضلال شرا ، وكان لا خالق له سواه ، وجب ان ينسب اليه كما ينسب اليه خلق الشر، لكن ليس ينبغي ان يفهم هذا على الاطلاق ، لكن على انه خالق للخير لذات الخير ، وخالق للشر من اجل الخير ، اعني من اجل ما يقترف[٢] به .

قال الاسكندرانيون : وإذا وصلت المادة إلى أسفل دركات الوجود تراكم الظلام عليها ، فاشتاقت إلى النور أي إلى الوجود ، فما زالت مشتاقة إلى مبدأها طامحة اليه ساعية في الإتصال به لما هو مركوز فيها من آثار الوجود . قالوا : وذلك هو الباعث على عروج الموجودات من أسفل الدرجات إلى أعلاها حسبما بينه ارسطو طاليس ، والرواقيون . وقد سماه الاسكندرانيون : بالرجوع ، أي رجوع الطبيعة إلى أصلها العقلي ووحدتها بعد أن تكثرت ، وكادت ان تنعدم .

---

(١) وإنما التزم فعله ـ أي فعل ما غلب خيره ـ هكذا في المواقف .

(٢) يقترن به : هكذا عند ابن رشد .

قالوا : وهذا الرجوع يقابل الهبوط منطبق عليه صفا صفا من أسفل إلى أعلى . فالطبيعة في أسفل درجاتها ، كالنائم يرى في نومه خيالا فيقصده من غير شعور منه بما يفعله ثم ترتقي فتلتحق بالصورة على قدر ما تحمله شيئا فشيئا ، ثم تتيقظ في الحيوان ، ثم الإنسان ، وهو أرفع درجاتها في هذا العالم السفلي ثم ما فوقه .

قال الشهرستاني : وقد أجاد مع انه قد نسب هذا القول الى أرسطو طاليس وهو في الحقيقة للاسكندرانيين .

قال : إن الهيولي قد لبست الصورة على درجات ومراتب ، وانما يكون لكل مرتبة ما تحتمله في نفسها دون ان يكون في الفيض الأعلى امساك عن بعض وإضافة على بعض . فالدرجة الأولى احتمالها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك والذي عندنا من العناصر دون الجميع . لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء انما تحتمل ما يستطيع ان يلبس من الفيض على النحو الذي هي[1] له (الخ) ما قال : وكل ذلك قريب من كلام الباطنية[2] أهل البدع الاسلامية .

قال صاحب المواقف ٢٥٤ عند ذكر الباطنية ، ويقال لهم ايضا :

---

(١) هييء له : هكذا في الشهرستاني .

(٢) الباطنية : ألقابهم عشرة : الباطنية ، والقرامطة ، والقرمطية ، والخرمية ، والخرمدينية ، والإسماعيلية ، والسبعية ، والبابكية ، والمحمرة ، والتعليمية . ولكل لقب سبب ، أما الباطنية فلقولهم بمعنى باطني لظواهر القرآن . وأما القرامطة : نسبة إلى : حمدان قرمط . وأما الخرمية : فلتحريضهم على الشهوات ، وخرم : لفظ أعجمي ينبيء عن الشيء المستلذ المستطاب . والبابكية : نسبة لرجل منهم هو : بابك الخرمي .

وأما الاسماعيلية : فنسبة لإمامهم. محمد اسماعيل بن جعفر حيث زعموا أن أدوار الإمامة انتهت به .

وأما السبعية : لأمرين : الأول : لاعتقادهم بأن أدوار الامامة سبعة . والثاني : قولهم ان مقعر فلك القمر وما يحويه منوط بالكواكب السبعة التي أعلاها : زحل .

وأما المحمرة : فإنما لقبوا بها لأنهم صبغوا الثياب بالحمرة أيام بابك ولبسوها وكان ذلك شعارهم .

وأما التعليمية : فلأنهم يعولون على الدعوة للتعليم وإبطال الرأي وإيجاب اتباع الإمام المعصوم وتنزيله في وجوب التصديق والاقتداء به ، منزلة رسول الله ، ﷺ !

الاسماعيلية ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز . وكذلك في جميع الصفات . وذلك لأن الإثبات الحقيقي يقضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه . والنفي المطلق يفيد[1] مشاركته للمعدومات وهو تعطيل ، بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات ، وربما حللوا[2] كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا : إنه تعالى أبدع بالأمر العقل التام ، وبتوسطه أبدع النفس التي ليست تامة ، فاشتاقت النفس إلى العقل التام مستضيئة[3] فاحتاجت الى الحركة من النقصان إلى الكمال ، ولم تتم الحركة إلا بالانتهاء[4] ، فحدثت الأجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسط الأفلاك الطبائع البسيطة العنصرية ، وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن ، والنبات ، وأنواع الحيوانات وأفضلها : الانسان لاستعداده لفيض الاسرار القدسية عليه ا هـ محل الحاجة منه . اقرأ من ص ٣٥٤ .

قال الاسكندرانيون : والانسان أرفع درجات الوجود في هذا العالم السفلي وهو كالرابطة بين عالم الروحانيات المحضة وعالم المادة إذ بدنه من الطبيعة المحسوسة وعقله نور مقتبس من النور الأعلى ، فهو متوسط بين العالمين ، ينظر بأحد وجهيه الى اللاهوت ، وبالآخر إلى عالم الطبيعة ، وهو مندرج في سلكها وليس منها .

قال الفارابي في فصوص الحكم[5] : أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصور مكيف ، مقدر متحرك ساكن ، متحيز منقسم . والثاني : مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات ، يناله العقل ويعرض عنه الوهم ، فقد جمعت من عالم الخلق ، ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر

(١) يقتضي : هكذا في المواقف .
(٢) خلطوا : هكذا في المواقف ، وهو الأنسب هنا .
(٣) مستفيضة منه ، هكذا في المواقف .
(٤) لعلها : بآلتها .
(٥) فصوص الحكم لابن عربي . وليس للفارابي .

ربك ، وبدنك من خلق ربك هـ .

وقال بعض الصوفيين ، ذكره الشيخ العروسي في شرح الرسالة القشيرية : الروح من نور أمر الله منشأها ، والأرض منشأ هذا القالب البدني .
وقال ابن عربي ذكره الشيخ المرتضى في الاتحاف :

أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
فلا حاجة لك من خارج وقصدك فيك وما تفكر

قال الاسكندرانيون : وهذا الجوهر الألهي مما يشعر بوجوده إذا تفطن أحدنا لما يندرج تحت قوله : أنا ، وما معنى الأنانية ، وماينطوي تحت ذلك من السر الذي لا يحيط به الفكر ، ثم إذا تبصر أحدنا فيها يجده من نفسه عند قوله: أنا فاعل ، أنا مريد ، أنا متفكر، رأي أن وراء ما نعبر عنه بعلمنا وفكرنا وارادتنا ، وجودا يتجاوز الأنانية ونحن فيه كالسابح في بحر لا ساحل له. فهذه الاسرار الباطنة التي فينا وليست منا تدل على أنه في باطن الجوهر الروحاني الذي هو ذاتنا سر قائم فينا ، غير متعلق بالمادة مصدره عن أصل لا نتحقق كنهه ولا نقدر على سبر معناه .

قال أفلوطين في الكتاب السادس : إن حياتنا وبقاءنا بالأول المحض قال في كتاب اثولوجيا ٤٠٥ ، صفحة ٩، صفحة ١٠:

فإذا سأل سائل كيف فارقت النفس العالم العقلي وانحدرت إلى هذا العالم الجسماني فتعلقت بهذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد.

أما انباذوقليس ، فقال : إن الأنفس إنما كانت في المكان العالي الشريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم ، وقال أفلاطون في كتابه الذي يدعى فدرس[1] ، إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم ، إنما هو سقوط ريشها فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول . قال في بعض كتبه . إن علل هبوط

(١) صحة الاسم . فيدروس وهي احدى محاورات أفلاطون التي صاغها في فترة الكهولة ، وتتناول الحب وأقسامه وكذلك تتحدث عن الخلود ، وفي آراء السفسطائيين .

النفس إلى هذا العالم شتى ، وذلك أن منها ما يهبط لخطيئة اخطأها إلى هذا العالم لتعاقب. . . ومنها ما هبط لعلة أخرى .

والحاصل عند الاسكندرانيين ، أن النفس قد اشتاقت الى معرفة هذا العالم السفلي ، فأهبطت إليه لتوسيع دائرة معارفها ، وتمتحن ، فهذا العالم لها كدار التعليم تكتسب فيه من التجارب والعلوم ما كانت تفقده لو داومت على حالتها السابقة ، فإذا اتصلت بالبدن لحقها النسيان ، وتراكم عليها الظلام والجهل حتى في الرجوع[1] إلى ما كانت عليه .

قال البيروني في تاريخ الهند[2] ، قال بروقلس: التذكر والنسيان خاصان بالنفس الناطقة ، وقد بان أنها لم تزل موجودة فوجب أن تكون لم تزل عالمة وذاهلة . أما عالمة : فعند مفارقتها البدن . وأما ذاهلة : فعند مقارنتها البدن . فإنها في المفارقة تكون في حيز العقل ، فلذلك تكون عالمة . وفي المقارنة تنحط عنه فيعرض لها النسيان لغلبة ما بالقوة عليه .

ومن ذلك ، أخذ ابن سينا قصيدته في النفس المشهورة :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقـاء ذات تـعـزز وتمـنـع

ومنه قول ابن عربي في رسالة النفس : النفس هو جوهر روحاني ، فاض على هذا القالب وأحياه ، واتخذه آلة على اكتساب المعارف والعلوم ، حتى يستكمل جوهره بها ويصير عارفا بربه ، عالما بحقائق مخلوقاته ، فيستعد بذلك إلى الرجوع الى حضرته ، ولياً من أوليائه في سعادة لا نهاية لها.

قال البناني[3] في شرح المشيشة ، قد انقسمت الأرواح لما اودعت في هذا القالب الجسماني إلى قسمين : أحدهما وهو الغالب ، قل قوته من الذكر والفكر

---

(١) لعلها : ترجع .

(٢) اسم كتاب البيروني هذا : تحقيق ما للهند من مقولة : ويحوي هذا الكتاب مقارنات هامة عن مذاهب الهنود واليونان والمسلمين .

(٣) البناني : لعله : البتاني ، وهو : أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان الرقي : كان أصله من حران صابيا وله من الكتب : كتاب : الزيج ، وكتاب : مطالع البروج وتوفي عام ٣١٧هـ .

فضعف حاله ، وغلبه الجسم فصار في حقه حجابا وسجنا ، وانسدت عنه أبواب الغيب ، وهو في معنى قول الحكم[1] : الكائن في الكون ولم تفتح له ميادين الغيوب ، مسجون بمحيطاته ومحصور في هيكل ذاته . مسجون لما أحاط به من عوائده الجسمانية ، ومحصور في هيكل جسمه الذي هو ما دار على ذاته من أموره الحسية ، لتوقف همته على تحصيل فوائده ومقاصده.

والقسم الثاني : قد كثر قوته من الذكر والفكر ، فعظمت قوته ، وغلبت على الجسم ، فلم تنحجب له أبواب الغيوب فخرج بذلك إلى حيز الإطلاق ، وانتفى عنه الحجاب . قد سمى أفلوطين هذا الجوهر النوراني : بالإنسان الباطن ، والعقل الأول وذروة العقل ، وبعين القلب ، وذلك مشبه بما يقوله حكماء الأشراف[2] والصوفية من وجود النور في القلب .

قال الغزالي في مشكاة الأنوار ، الموازنة[3] بين العين الحسية والعين القلبية ما نصه : العقل أولى بأن يسمى نورا من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع . أما الأول : فهو ان العين لا تبصر نفسها ، والعقل يدرك غيره ويدرك علم نفسه ، ويدرك علمه بعلمه بنفسه ، وعلمه بعلمه نفسه إلى غير نهاية . وهذه خاصة لا تتصور لما يدرك بآلة الأجسام ، ووراءه سر يطول شرحه .

والثانية : أن العين لا تبصر ما قرب منها قربا مفرطا ولا ما بعد، والعقل عنده يستوي القريب والبعيد ، ويعرج في طرفة إلى أعلى السماء رقيا ، وينزل في لحظة الى تخوم الأرض هويا ، بل إذا حقت الحقائق انكشفت انه منزه عن أن يحوم بجنبات قدسه القرب والبعد ، الذي يعرض بين الأجسام فإنه انموذج من بحور الله تعالى ، ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة ، وإن كان لا يرمي إلى ذروة المساوقة ، وهذا ربما هزك للتفطن لسر قوله ﷺ : إن الله خلق آدم على

(١) الأنسب هنا : الحكيم .
(٢) صحتها : الاشراق .
(٣) الأنسب : في الموازنة .

صورته ، فلست أرى الآن الخوض في بيانه ا هـ .

وقد أتى بمثل ذلك في الاحياء[1] مجلد ٣٦ صحيفة ١٣ حيث قال : البصيرة الباطنة هي عين النفس التي هي اللطيفة المدركة .

قال الاسكندرانيون : وهذا النور الباطن غير مكشوف في حياتنا هذه لا يظهر إلا في بعض الأحيان لتراكم ظلمات الحس وغشاوة الشهوات عليه ، فينبغي لمن يرغب في الكشف عما استتر في ضميره ان يجتهد في رفع الحجب المسبولة عليه . فأولها : حجاب الحس ، وهو الظلام المتكاثف بموجب الطبيعة المادية ، والأغراض الحيوانية على نوره المكنون في القلب .

قال أفلوطين في الكتاب التاسع : الحياة الكاملة المشبهة بالحياة الإلهية ، أن ينقطع المرء عن جميع الأمور الدنيوية ، والملاذ الدنيئة ، ويهجر بنفسه إلى الإله هـ . لأن الغاية التشبه بالإله ، حسبما قاله أفلاطون ، وذلك عبارة عن اتباع العقل في كل عمل . وعيش المرء حسبما يقتضيه جوهره الروحاني .

ولذلك يلزمه أن يتجرد عن كل ما يعوق ذلك الجوهر . ثم إذا ارتفع ذلك الحجاب ، بقي لطالب الحكمة أن يزيل الحجاب العقلي ، وهو ما ينشأ من الفكر ، وما اعتاده من التصور والتحليل ، والتركيب، وأنواع القياسات إلى غير ذلك من الأعمال الفكرية . مما لا يستقيم معه توجيه النظر إلى ذلك النور الباطن المتعالي عن التغيير . ثم إذا انقشع غمام العقل وصحا جوه ، بلغ الإنسان السكون التام ، وحصل على ما هو الغاية المطلوبة من الفلسفة على قول أفلاطون ، وهي تزكية الإنسان من الكدورات وحل الرباط الموجود بين الروح والبدن ، فانكشف للبصيرة حقيقة كنهها وتحققت ماهيتها ، ورأت أنها من الإله إلهية ، ومن النور نورانية ، فانفتحت عينها ، وشاهدت ما وراء الحجاب .

قال أفلوطين : وذلك أنه لا يمكن إدراك شيء إلا إذا كانت بين المدرك والمدرك نوع مشاكلة ومحاكاة ، فما دامت النفس متلبسة بالطبيعة المتكثرة ، لا

---

(١) احياء علوم الدين ، احد مؤلفات الغزالي الكبرى .

يتأتى لها إدراك الواحد المحض البسيط ، وإنما إذا تجردت عن العلائق الشخصية ، فكأنها قد رجعت إلى أصلها الذي قد نبعت منه ، واستعدت لإدراكه ، فتنزل عليها حينئذ الأنوار والفتوحات الإلهية .

قال في كتاب اثولوجيا : إن المرء الصالح إذا القى عن نفسه الأشياء الدنية وتزين[١] نفسه بالأعمال المرضية ، أفاض على نفسه النور الأول من نوره ، وصيرها بهية ا هـ كلامه . يكون ذلك كالبرق في بداية أمرها ثم تتصل الأنوار وتدوم فيها بعد بتغيب النفس عن الحس والإدراك . وتنتقل في عالم فوق طور العقل ، وقد شاهد في فنائها ما لا عين رأت . قال : ومثل ذلك في غاية الندور في حياتنا الدنيا ، لا يفوز به المرء إلا المرة والمرتين على فرض وقوعه . وقد شهد أفلوطين على نفسه حسبما ذكره تلميذه : فرفوريوس بحصول ذلك له أربع مرات ، وما ذلك إلا انموذج الحياة القابلة المعدة لمن داوم على تصفية نفسه ، وواظب على الفكر والمراقبة من دون فتور.

ومنه ما قاله ابو نصر الفارابي في فصوص الحكم[٢] : إن لك منك غطاء فضلا عن الباسك في البدن ، فاجتهد ان ترفع الحجاب وتتجرد ، فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره ، فان المت فويل لك ، وإن سلمت فطوبى لك ، وانت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك ، وكأنك في صقع الملكوت .

قال في كتاب اثولوجيا ، وهو مأخوذ من الكتاب الرابع من الهيات افلوطين إني إنما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانبا ، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلا في ذاتي خارجا عن سائر الأشياء ، فأكون : العلم والعالم والمعلوم جميعا ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بها ، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ، ذو حياة فعالة . فلما أيقنت بذلك ، ترقيت بذاتي من ذلك العالم الى العالم الإلهي ، فصرت كأني موضوع فيها متعلق بها ، فأكون فوق العالم العقلي كله فأرى كأني

---

(١) الأنسب : وزين .
(٢) فصوص الحكم : لابن عربي .

واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي فأرى هناك من النور والبهاء ، ما لا تقدر الألسن على صفته ، ولا تعيه الاسماع ، فإذا استغرقني ذلك النور والبهاء ، ولم أقو على احتماله هبطت من العقل الى الفكر والروية . فإذا صرت في عالم الفكر والروية حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء ، فأبقى متعجباً أني كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الإلهي ، وصرت في مقام الفكرة بعد أن قويت نفسي على ترك بدنها والرجوع إلى ذاتها ، والترقي إلى العالم العقلي ، ثم إلى العالم الإلهي حتى صرت في مقام البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء ا هـ محل الحاجة . فهما إذن : علمان : علم يتعلق بالعقل والأعمال الفكرية ، وعلم يتعلق بالعين الباطنة ، أي بالمكاشفة لا دخل للعقل فيه ، ولا يمكن التعبير عنه بوجه ، ولذلك انقسمت الفلسفة عندهم إلى قسمين : قسم علمي ينظر في علل الموجودات وارتباطها بعضها ببعض ، من العلة الأولى إلى أسفل دركاتها ، ثم عروجها إلى مبدئها .

وفلسفة عملية : ترشد الطالب إلى الطريق الموصل لمبدئه. ثم علم مكاشفة لا يبلغ اليه إلا القليل النادر ممن اكتشف على السر الباطن في القلوب ، وهو ذوقي محض لا يدرك إلا بتصفية الباطن ، ثم العناية الإلهية .

فإذا قابلنا آراء أفلوطين ، بما قاله أصحاب التصوف من الإسلام ، وجدنا بين القولين أتم موافقة .

قال الامام الغزالي في الأحياء : اعلم ان علم طريق الآخرة قسمان : علم مكاشفة ، وعلم معاملة . وعلم المكاشفة عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة ، كأن يسمع من قبل اسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة[1] ، فتظهر إذ ذاك المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه ، وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله ، وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة .

فنعنى بعلم المكاشفة ان يرتفع الغطاء حتى يتضح له جلية الحسن في هذه

---

(١) لعلها : واضحة .

الأمور اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه. وهذا ممكن في جوهر الإنسان، لولا أن مرآة القلب قد تراكم صداؤها وخبثها بقاذورات الدنيا ، وإنما نعني بعلم طريق الآخرة : العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التي هي الحجاب عن الله ـ سبحانه وتعالى ـ وعن معرفة صفاته وأفعاله . وإنما تصفيتها وتطهيرها في الكف عن الشهوات والاقتداء بالأنبياء الله عليهم[1] في جميع أحوالهم . فبقدر ما ينجلي من القلب ويحاذى به شطر الحسن يتلألأ فيه حقايقه الى آخر ما قاله في المعنى .

ومنه : تقسيم الطرق المؤدية إلى علم الإلهيات عند العرب . قال صاحب كشف الظنون[2] ، عن ارشاد القاصد الى اسنى[3] المقاصد ، للشيخ شمس الدين محمد بن ابراهيم الانصاري السخاوي المتوفي سنة ٧٩٤ : ولما اشتدت الحاجة اليه ـ أي الى علم الإلهيات ـ اختلفت الطرق ، فمن الطالبين من راح ادراكه بالبحث والنظر ، وهؤلاء زمرة الباحثين ورئيسهم : أرسطو . وهذا الطريق أنفع للتعلم لو وفى بجملة المطالب ، وقامت عليها براهين يقينية . ومنهم من سلك طريق تصفية النفس بالرياضة. وأكثرهم يصل الى أمور ذوقية ، يكشفها له العيان ، ويجل أن توصف بلسان ، ومنهم : من ابتدأ أمره بالبحث والنظر وانتهى إلى التجريد وتصفية النفس ، فجمع بين الفضيلتين ، وينسب مثال هذا الحال إلى سقراط وأفلاطون والسهروردي[4] ، والبيهقي هـ .

وقال الفاضل أبو الخير : واعلم ان من النظر رتبة تناظر طريق التصفية ويقرب حدها من حدها وهو طريق الذوق ويسمونه : الحكمة الذوقية . وممن وصل إلى هذه الرتبة في السلف : السهروردي وكتابه : حكمة الاشراق له صادر

---

(١) صلى الله عليهم

(٢) صاحب كشف الظنون هو : الامام : ملا كاتب جلبي واسم هذا الكتاب كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون .

(٣) صحتها : أسمى المقاصد .

(٤) السهروردي : هو الشيخ: شهاب الدين أبو الفتح السهروردي المقتول بحلب سنة ٥٨٧ ، صاحب حكمة الإشراق .

عن هذا المقام برمتها ، خفي من أن يعلم .

وفي المتأخرين : الفاضل الكامل مولانا: شمس الدين الفناري في الروم ، ومولانا: جلال الدين الدواني في بلاد العجم . رئيس هؤلاء الرئيس : صدر الدين القونوي ، والعلامة قطب الدين الشيرازي هـ .

قالوا : وهذا العالم الباطن مما لا ينبغي افشاؤه إلى غير أهله ، ولذلك كان أفلاطون يعلم الناس علانية، ويلحق بذلك درسا خصوصيا للحكمة السرية المضنون بها على غير أهلها ، لا يحضره إلا من يختاره من تلاميذه . فهي الحكمة التي لم يودعها الكتب تناقلت على لسان تلاميذه جيلا بعد جيل ، إلى أن انتهت إلى الشيعة الإسكندرانية . ومن ذلك أخذ مصنفو العرب مثل : صاحب الفهرست[1] ، والقفطي ، وابن أبي أصيبعه ، ما ذكروه بخصوص قدماء الفلاسفة وملازمتهم السر والكتمان في مذاهبهم . قال الفارابي في كتاب : الجمع بين افلاطون ، وأرسطوطاليس :

كان أفلاطون يمنع في قديم الأيام من تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية ، فلما خشي على نفسه النسيان وذهاب ما يستنبطه اختار الرموز والألغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها هـ ملخصا . وقال ابن ابي اصيبعه ناقلا عن المبشر بن[2] فاتك قال : كان أفلاطون يرمز حمكته[3] ويسترها ، ويتكلم بها ملغوزة حتى لا يظهر مقصده إلا لذوي الحكمة هـ. ومن هذا القبيل الرسالة الموضوعة من ارسطاطاليس إلى أفلاطون . قال المبشر بن فاتك في ترجمة أرسطو : وعذـ له أفلاطون على ما أظهره من الحكمة وصنفه من الكتب ، فأجابه معتذرا : أما أبناء الحكمة وورثتها فلن ينبغي أن ينجسوها ، وأما أعداؤ ها والزاهدون فيها فلن يصلوا اليها لجهلهم بما فيها ، وقد حصنت هذه الحكمة مع إباحتي إياها تحصينا منيعا ، لئلا يتسورها السفهاء ، ولا يصل إليها

(١) صاحب الفهرست : هو ابن النديم، وسبق ترجمة المؤلف والكتاب .
(٢) المبشر بن فاتك : سبق ترجمته وصحة الاسم : بشر بن فاتك .
(٣) صحتها : حكمته .

الجهلاء . . . إلى آخر كلام طويل في هذا المعنى ، وما كل ذلك إلا فروع هذه الأصول الأسكندرانية . وهو يقرب ما التزمه الصوفية من عدم افشاء علوم المكاشفة عندهم .

قال الإمام الغزالي في الأحياء : المقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب . وهذه هي العلوم التي لا تسطر في الكتب ، ولا يتحدث بها من أنعم الله عليه بشيء منها إلا مع أهله ، وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار ، وهذا هو العلم الخفي ، إلى آخر ما قاله .

قالوا : اتضح بذلك أن الفلسفة والعبادة عبارتان عن معبر واحد ، لا يختلف إلا من حيث الأساليب والطرق مع اتحاد الغاية فيهما ، فان مطلوب الفلسفة يرجع إلى إصلاح القلوب ، وتهذيب الأخلاق وإسعاف الإنسان على الرجوع إلى الإله ولا غاية للعبادة غير ذلك ، فالفيلسوف يطلب الإله على طريق الفكر والعقل. والعابد يقصده بالذوق والقلب ، وانتهاء الطريقين واحد كما قال أفلوطين . الكشف على الإله ثم الإتصال به والخلاف الموجود راجع إلى الظواهر فان الملل قد وضعت لتقريب الحقائق الإلهية للأفهام العامية ، فتلبست بقشور حسية مما يناسب أفكار الجمهور وعوائدهم . إلا أن الفيلسوف لا يقف عند ذلك ويمعن النظر في مقاصدها فتنكشف له ما تضمنته من المعاني الخفية والأسرار الدقيقة الإلهية . ويثبت لديه أنه ليس بين الحكمة والفلسفة فرقا ، وإنما هما وجهان لجوهر واحد ، ومن الحق الصرف والواحد المحض .

قال : برقلس : إن القصص والروايات المتداولة عن الآلهة نسر[1] الحسن عن غير أهله : وتجليه لمن يستحق فهمه هـ .

قالوا : ولا سبيل لذلك إلا التأويل ، فإنا إذا أخذنا الاعتقادات على ظاهر معناها لا نتوصل بها إلا إلى الإلتباس . قال فرفوريوس : إن عدم الإيمان أحسن من الإيمان بما تعتقد به العامة هـ ومنه ما قاله ابن رشد في الكشف ،

---

(١) لعلها: تخفى .

فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى ان الشريعة مخالفة للحكمة ، إنها ليست مخالفة لها ، وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة انها ليست مخالفة لها . وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين ، انه لم يقف على كنهها بالحقيقة أعني : على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة ، وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي : إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها . وإما رأي خطأ في الحكمة أعني : تأويل خطأ عليها . ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب ان نعرف أصول الشريعة ، فإن أصولها إذا تؤصلت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها ، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب في ذلك ، أنه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة هـ .

قلنا وقد بسطنا الكلام في المذهب الافلاطوني الحديث مع أنا لم نذكر الأشياء إلا يسيرا من الإلهيات والنفسانية لأهمية ذلك المذهب ، وكثرة تأثيره في أفكار حكماء الإسلام . وقد تعين الآن أن نلخص ما فيه من الإشكالات على ما هو دأبنا في المذاهب المتقدمة فيقال لهم: إنكم قد وضعتم أولا محضا قلتم أنه فوق العقل ، وفوق الوجود ، وفوق كل طور من اطوار الفكر والتعيين ، فإذا كان ذلك فمن أين لكم وجوده ، وكيف أدركتم تأثيره في العالم ، وما هو بهذه الصفة إلا مصادرة محضة لا يمكن إثباتها ، ولا انكارها بوجه من وجوه المباحثة . ثم إذا كان فوق العقل فكيف يتصور صدور العقل منه ، وإذا كان فوق الحياة كيف يصدر منه الحياة . وبالجملة كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها من الأحدية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة ، فقد لا يخلو الأمر من حالين : إما أن يقال إن الكثرة ، كانت مكنونة في ذات الأول المحض كما قال بعض الصوفية : إنها كالشجرة في النواة ، وهذا إدخال الكثرة في ذات العلة الأولى ، وهي على قولكم بسيطة محضة . وإلا[1] أن يقال : ان الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم في ذات الأول وكيف يتصور حينئذ أن تكون هي علة

---

(١) صحتها : وإما.

للكثرة . ثم إذا سلمنا ذلك فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط في الموجودات ، فإذا قلتم انه بنوع فيض فهو قول مجازي لا برهاني ، إذ لا يفيض الشيء إلا بما فيه ، ولا يظهر منه إلا ما كان فيه من قبل . فإذا قلنا : ان الشمس تفيض بالنور ، والنـار تفيض بالحرارة ، فالنور والحرارة مما هو موجود فيهما لا محالة ، وإلا لما كانت علة لهما . ومثل ذلك لا يطلق على الواحد المحض ، إذ نفيتم عن ذاته الكثرة بالمرة فكيف يجود بما ليس فيه ؟ ثم ان الفرق الذي جعلتموه بين ذات الإله ، وقوة الإله لا يخلو من الإشكال وذلك أن مثل هذا التمييز بين الذات والقوة مما يجوز في الأشياء المعنية القابلة للتجزئة والتفريق ، وإنما الذات الإلهية لا تفريق فيها ، ولا تمييز بين الذات والقدرة سيما على قولكم بأنها أحدية بسيطة .

فإذا قلنا : إنه مؤثر بما يصدر من ذاته من القوة ، مع بقاء ذاته على حدتها أدخلنا فيه نوعا من التمييز ، وكيف تكون القوة الإلهية في العالم ، ولم يكن فيها الإله بذاته . أيجوز أن يقال ان حضور قوة الإله بالشيء ليس هو حضور الإله . فإذا قيل : إن مثل هذا ما يقع في النفس ، فنقول : إنها متصرفة في البدن محركة له بأنها حاضرة في البدن منبثة في جميع أجزائه ، وهذا مما لا يقوله الاسكندرانيون في الاله . وهم المنكرون لوحدة الوجود ، ومبنى مذهبهم على التمييز بين الإله والعالم ، فلا يسهم التخلص من هذه الورطة. ثم إن أصلهم الثاني وهو: التحاق الفلسفة بالعبادة ، وإن كان في نفسه حقا لتوارد المقاصد بين الديانة والحكمة ، إلا أنه يخالف المذهب الصحيح الذي كان عليه أفلاطون وأرسطو طاليس ، وبقية حكماء اليونان ، وهو أن الحكمة عندهم عبارة عن البحث العقلي المحض من غير تعرض إلى غيره من المباحث لأنه إذا أدخلنا على الفلسفة أعراضا أخرى ومسالك ـ ليست من مسالكها ـ كالكلام في الذوق والحال والقلب وغيره مما هو خارج عن أساليب العقل يخالفها خلافا تاما ، لا يخلو الحال من أن تكون عاقبته عدول الحكمة عن طريقها ، وامتزاج مواردها بالموارد الدينية ، وذلك مما عاقبته وخيمة في كل عصر . ومصداقه ما وقع في خصوص الفلسفة الاسكندرانية فانها بعد موت أفلوطين سنة ٢٦٩ ، تسعة

وستين ومائتين للمسيح ، لا زالت تميل من البحث العقلي المحض ، إلى الانتصار للملة العتيقة الوطنية ، ومقاومة الملة النصرانية . فكان غالب سعي النصرانيين - لا سيما - يمبليخوس ومن تبعه الإطلاع عن المغيبات والتشوق إلى خوارق العادات، وغريب المكاشفات ، والاعتناء بالسحر وعلم التصرف بالأسماء والطلاسم ، والكهانة والنجامة ، والدعوات والعزائم ، وغير ذلك مما هو بعيد عن موارد الفلسفة ومسالك الحكمة . فانحل رباطها شيئا فشيئا ، ولم يبق من فلاسفة المذهب الاسكندراني بعد عهد برقلس إلا شرذمة يسيرة من المفسرين للكتب القديمة منهم: اثونيوس ، وسنبليقوس ، واوليبيودورس وداود الأرمني . ثم لما قويت شوكة الملة النصرانية ، واستولى النصارى على الأمر كان ذلك سببا آخر لتلاشي المذهب الأفلاطوني الحديث ، إلى أن أمر قيصر الروم : بوسطنيانوس في السنة التاسعة والعشرين والخمسمائة للمسيح ، باغلاق دار التعليم التي كانت لهم بأثينا ، وإحراق الكتب الفلسفية . فمن الأفلاطونيين من تنصر ، ومنهم من هاجر إلى بلاد الفرس طلبا للنجاة ، ثم رجعوا إلى بلاد الروم ، وعاشوا فيها مستترين إلى آخر القرن السادس . فكان ذلك آخر الشيعة الأفلاطونية في صورتها القديمة ، وقالبها اليوناني . قال مؤرخو العرب منهم : صاحب الفهرست والقفطي وابن أبي أصيبعة : ان يحيى النحوي لحق اوائل الإسلام . قال صاحب الفهرست : عاش ، أي يحيى النحوي إلى أن فتحت مصر على يد عمرو بن العاص ، فدخل إليه وأكرمه ، ورأى له موضعا ا هـ والحق أن بين وفاة يحيى النحوي وافتتاح مصر على يد عمرو بن العاص أكثر من سبعين سنة لأن وفاة يحيى النحوي سنة ٥٧٠ خمسمائة وسبعين للمسيح على ما ترجح عند المؤرخين . وافتتاح مصر في سنة اثنتين وعشرين للهجرة أي في سنة إحدى واربعين وستمائة مسيحية . فاجتماع يحيى بعمرو بن العاص لا أصل له ، ومع هذا فان تلك الحكاية تومىء إلى ما هو في نفسه حق . وذلك أن الحكمة الأفلاطونية لم تنعدم بانعدام دار التعليم بأثينا ووفاة معلميها ، إذ لا شيء ينعدم في الطبيعة ولا في تاريخ الأمم وإنما فناؤها هو استحالته الى صورة أخرى ودخوله في طور جديد من الوجود .

فالمذهب الأفلاطوني الحديث انتقل الى الإلهيين من النصارى لا سيما على طريق كتاب ديونيسيسوس وهو كتاب موضوع حرره افلاطوني مجهول الاسم ، في منتصف القرن السادس للمسيح باسم : ديونيسيسوس ، أدعى انه من تلامذة بولوس . الحوار في شرح أسرار الربوبية ودرجات عالم الملكوت والكنيسة السماوية على المذهب الأفلاطوني ، فصار من ذلك الوقت عمدة للنصارى في اسرار ديانتهم . وبعد احيائه في القالب النصراني، دخل الأفلاطوني الحديث من الإسلام عن طريق فريق من المعتزلة ، ومن الحكماء، ومن الصوفية. منه أخذ جل أفكارهم جماعة أخوان الصفا[1]، وأبو نصر الفارابي، وابن سينا، وابن طفيل، وابن عربي، وحكماء الاشراق : كالسهروردي ، وصدر الدين القونوي ، وقطب الدين الشيرازي كما سيأتي بيانه عند ذكر مذاهب الفلاسفة هـ.

بعد الفراغ من ذكر المذهب الاسكندراني، أرى أن الخص لكم ما جرى من المحاضرات المتقدمة ، حتى يتبين لكم اتصال المذاهب بعضها ببعض، ثم تذكر شيئا من مصنفات الفلاسفة وكيفية نقلها إلى العربية ، وما بلغ منها إلى العرب ، ثم ننتقل ـ انشاء الله ـ إلى الكلام عن مذهب المعتزلة ، وما اقتبسوه في كلامهم من مذهب اليونان .

قلنا في المحاضرة الأولى ـ خلافا لما ذكره ابن ابي أصيبعه ـ في تاريخ الحكماء مجلد أول صفحة ٣٦ : إن أهم المذاهب لمعرفة موارد أفكار فلاسفة العرب هو مذهب : ديمقراطيس صاحب القول : بالجزء الذي لا يتجزأ ، وهو من أمهات المذاهب في الطبيعيات عند الأشاعرة ، وفرقة من المعتزلة ، ثم أفلاطون وارسطا طاليس ، ثم أصحاب الرواق ثم الاسكندرانيين أصحاب أفلوطين ، وفورفوريوس ، وبرقلس ، وهم قدوة حكماء الاسلام . ولذلك

(١) اخوان الصفا : هم جماعة ربطت بينهم الصداقة واجتمعت على اخلاص النصح والطهر من الدنس ، وقد تآلفت في البصرة في القرن العاشر الميلادي ، ووضعت لنفسها مذهباً أرادت به أن تطهر الشريعة بواسطة الفلسفة من الجهالات التي علقت بها ، معتقدة ان الكمال إنما يتألف من امتزاج الفلسفة اليونانية بالشريعة الإسلامية .

اقتصرنا على الكلام عن هؤلاء من غير تعرض لبقية المذاهب اليونانية ، إذ لم يكن لها تأثير في أفكار العرب . ثم قلنا : إن الفلسفة والعلم الإلهي عند الحكماء والمتكلمين[1] : كالفارابي ، وابن سينا ، وصاحب التعريفات وغيرهم ، عبارة عن العلم بالموجود بما هو موجود : وقيل : العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه . وقيل أيضا : علم ينظر في الوجود المطلق ، وأصل تلك الحدود المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطا طاليس .

وذكرنا في شرح ذلك ، ما يجده الإنسان من نفسه عند التفكير فيما بين يديه من الموجودات ، فقد يراها تتقلب في طور الاستحالة والتغير ، فتتشوق نفسه إلى طلب ما وراء ذلك ، فيلتمس ما الأصل في هذا الوجود ، وهل هناك ما هو أثبت حالا ، وأبقى مما يدركه بالحس ، ومن أين تكوينه . فاذا دخل الإنسان هذا الطور من الفكر ، فقد دخل طريق الفلسفة . فاذا كان كما قال الفيلسوف الشهير[2] : موضوع الفلسفة محصورا في ثلاث : من اين ، وفي اين ، وإلى أين ، فاذا دخل في هذا الطريق ، لا زال الانسان ينتقل من رتبة الى رتبة ، ومن درجات الوجود أعني : من المحسوس الى المعقول ، إلى ما هو أرفع منه وأعم من المعاني ، إلى أن ينتهي إلى رتبة ليس وراءها بحث وهي الوجود المطلق . فيسكن فكره ويطمئن خاطره. ولذلك قال ارسطا طاليس: إن مبدأ الفلسفة : التعجب ومنتهاها : زوال التعجب . ثم قلنا : إن تاريخ الفلسفة في الأمم ، يجري على مثل ذلك المنهج ، وإن الأمم في بداية أمرها كالعلل[3] لا يعلم شيئا سوى ما يدركه بحواسه ، ولا يتصور شيئا غائبا ، ثم يصير شابا ، يتصور المعقولات ويتصرف فيها شيئا فشيئا، ثم كهلا يجول فكره في المبادىء

---

(١) علم الكلام ، والمتكلمون : علم الكلام هو : علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية وقد استخدمه المتكلمون في مواجهة أصحاب النظريات والملل المعارضة للاسلام ليزودوا به عن أصول عقيدتهم . وقد اشتهر المعتزلة ببراعة معالجة مسائله وقوة الاعتماد على الحجج العقلية في مواجهة أعداء الدين الإسلامي .

(٢) يعنى به : الفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)، فهو صاحب هذه العبارة .

(٣) الأنسب هنا: كالطفل .

الالهيات . ولا فرق بين ذلك وما نعلمه من تاريخ فلسفة اليونان ، فانها لم تتجاوز في بدء نشأتها حد الطبيعة الواقعة تحت الحس ، فاقتصر بحث حكمائهم على المادة الأصلية التي منها تكونت الأشياء . قال جالينوس : إن الذي حملهم على ذلك الفهم انهم لم يتصوروا استحالة المواد بعضها إلى بعض ، إلا إذا فرض وجود مادة أصلية اشتركت فيها جميع العناصر، منها تنبعث ، وإليها تعود .

وقلنا : إن أول فيلسوف يذكر في تاريخ الفلسفة اليونانية ـ بعد الأولين ـ الذين لم يعدو في زمرة الفلاسفة ، بل من جملة الشعراء والرواة هو : طاليس من مدينة هيليطوس ولد سنة ٦٢٤ أربع وعشرين وستمائة ، وهو القائل بأن الأصل في الموجودات هو الماء . ثم، انكسيمانس وهو عاش قبل المسيح ٥٢٨ ثمانية وعشرين وخمسمائة وهو القائل بأنه : الهواء . وذهب انكسيمندر ومولده سنة ٦١٠ عشرة وستمائة الى أن الأصل : مادة، لا صورة لها معينة ، دائمة التحرك تتغير تارة ، وترجع الى أصلها أخرى . وهذه الفرقة المسماة عند اليونان بفيزيولوقي ومعناها بالعربية: الطبيعيون وهو اسمهم عند العرب ايضا . ثم تعقبنا ما ذكره الشهرستاني أيضا في المجلد ٣٧ صفحة ٢٥٨ وصفحة ٢٦٠ ، واليعقوبي في صفحة ١٣٤ من المجلد الأول في حق قدماء اليونانيين ، وبينا إنه إلى قول الاسكندرانيين أقرب منه الى قول القدماء . ثم قلنا : إن فلسفة الطبيعيين بلغت النهاية من الاتقان عند ظهور ديموقراطيس ومولده في سنة ستين واربعمائة، وقيل : سبعين واربعمائة قبل المسيح ، وقيل أنه عاش مائة سنة ، وعلى ذلك فان وفاته سنة ٣٦٠ ونحو ذلك . وهو أول من صرح بقدم الطبيعة والدهر . ثم بوجود مادة واحدة، زعم أنها مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، وهي دائمة التحرك .

قال : إن باجتماع تلك الأجزاء تحدث الأجسام ، وبافتراقها تنعدم ، وهكذا من الأبد الى الأبد من غير أن يكون لإفتراقها ولا لإجتماعها نهاية . وقد ذهب انباذقليس ـ ومولده سنة ٤٩٠ تقريبا قبل المسيح ولا يعلم تاريخ وفاته ـ الى هذا الرأي في الطبيعيات وإن كان قد خالف رأي ديمقراطيس في الباقي . وقلنا : إن هذه الفرقة هي المعروفة عند العرب بالدهريين . كما يتضح من

مقابلة ما ذكره البيروني في تاريخه[1] ، والامام الغزالي في المنقذ من الضلال ـ في خصوص الدهرية ـ بما ذكره سنبلقيوس في تفسير كتاب السماء والعالم ، وارسطا طاليس في كتاب السماء ، وفي كتاب الفساد والتكوين في خصوص انباذقليس ، وشيعة ديمقراطيس ، فاتضح من ذلك ان الطبيعيين عند العرب هم : قدماء اليونان ، والدهرية : هم ديمقراطيس ومن تبعه .

ثم قلنا في آخر المحاضرة الأولى: إن كل فلسفة إذا كانت مقصورة على المحسوس فلا بد من أن يكون مآلها إلى إنكار الحقائق ، لأن الحس ادراك فقط وإنما الحكم عليه ، بل والشعور به متعلق بنوع آخر من القوى النفسانية ، أعني : الفكر والعقل . فمن لم يثبت عنده وجود ذلك ، كيف يثبت عنده وجود المحسوس ، وكيف يحكم عليه بأنه يقيني ، أو حق أو باطل ، والحال ان كل ذلك راجع لأحكام العقل . وإذا سلمنا ذلك : فكيف يمكن له أن يبينه لغيره ، لأن المحسوس مقصور ضرورة على نفس المدرك لا يتعدى الى غيره ، فلا يتخذ قياسا . ولذلك قلنا : إن من انحصر الوجود عنده في المدركات الحسية لا يصح عنده علم ولا فلسفة ، ومصداقه ما وقع في يونان في آخر المدة التي نحن بصددها ، حيث ظهر في كل ناحية المنكرون للحقائق المعروفون باسم : السوفسطائية ، وهم فرقتان قد اشار اليهم اليعقوبي في المجلد الأول صفحة ١٦٦ من تاريخه ، والشيخ المرتضى في المجلد ٩ من الأتحاف ص ٤١٨ ، ونصر الدين الطوسي من حاشية المحصل صفحة ٢٣ ، وإبن حزم الظاهري الأندلسي في المجلد (١) صفحة ٨ من كتاب الملل[2] والنحل، أوردنا نص كلامهم في المحاضرة الأولى .

الفرقة الأولى : فرقة بروتاغورس ، وهو القائل : بأن كل ما ظهر لكل واحد حقا ، فهو حق بالنسبة اليه ، وان الانسان مقياس الأمور في وجودها وعدم وجودها ، أي ما رآه كل واحد موجوداً فهو عنده موجود ، وما رآه معدوما

---

(١) تحقيق ما للهند من مقولة .

(٢) كتاب ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، أما الملل والنحل ، فهو كما نعلم للشهرستاني .

فهو بالقياس اليه معدوم. والظاهر أن تلك الفرقة هي المعروفة عند العرب باسم : العندية .

والفرقة الثانية : اشتهرت باسم : غورجياس قال : إن الأشياء في حكم التغير الدائم فعلى فرض وجود الحق لا يتمكن الإنسان من ادراكه، فقصارى الأمر أن يحكم الإنسان بما يدركه في كل آن من الزمان ، بالنسبة الى ذلك الآن من غير أن يتعدى حكمه الى آن آخر ، فان المدرك والمدرك ، قد تغير كلاهما من وقت الى وقت ، فحكم الوقت الأول لا يصح على الثاني . والظاهر أن هذه الفرقة هي المعروفة عند العرب باسم . العنادية . وقد الحق بهم متكلمو العرب فرقة أخرى سموها : اللاأدرية ، ذهبوا الى الشك المحض ، والى الشك في شكهم حتى قالوا : نحن شاكون ، وشاكون في أنا شاكون . والمترجح أنهم يعنون بذلك فرقة : أرخاسيلاوس وهو القائل : بأن ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها مقاومة يمثلها في القوة والقبول عند الأذهان . فالأحسن على الحكيم أن يمسك رأيه ولا يرجح رأيا على رأي آخر .

وبعد ذكر السفسطائية ، بينا في المحاضرة الثانية، أنه لا يمكن للعقل البشري أن يقف عند الشك[1] المحض ، إذ لا شيء من أفعالنا وكلامنا، إلا وهو موقوف على الاعتقاد بالوجود ، فلو اعتقدنا بالشك حتى اعتقاده لتوقفت حياتنا جميعا ، ولذلك قيل إن الشك يهدم نفسه ، إذ ما من قائل بالشك المطلق الا وقد أثبت شيئا ، فاثباته لشكه هو نقص لمذهبه لا محالة . وأما القول بالطبيعة ولا شيء غيرها ، فانه لا يوفي بالواجب إذ العالم مادة ، ولا يتصور انتظام الحركات وائتلاف أجزاء العالم وبقائها على النظام الذي نشاهده ، ثم وجود العقل فينا ، وعجائب الأعمال الفكرية إذا مكنا أنه ليس هناك إلا

(١) الشك والشكاك .Sceptico : الشكاك اسم أطلق على جماعات بعينها من الفلاسفة في الفترة الهلينستية الرومانية الذين لشكهم في كفاية الحواس والعقل في الوصول لمعرفة طبيعة الأشياء، نادوا بوجوب الإمساك عن الإثبات، ووجوب تعليق الحكم . وكان الأساس المشترك لهذه الحركة هو : الهجوم الابستمولوجي على جميع الفلسفات التي كانت دوجماطيقية ، أي التي زعمت أنها قد كشفت عن الحقيقة .

اصطكاك أجزاء من المادة بعضها ببعض . هذا بعيد جداً وأقرب منه أن يفرض وجود ما هو مخالف للمادة مماثل لما نشاهده من الأعمال الفكرية ، والحركات الاختيارية ليكون منبعا لها مع أنه ليس من فرض ذلك ممانعة في الطبيعة ، بل تقتضيه الفطرة السليمة والطبيعة معا .

قال ارسطاطاليس : إن كل نظام يدل على وجود العقل(١) فهذه أهم الأسباب التي حملت اليونان شيئا فشيئا على العدول عن رأي السوفسطائية ، وعن رأي الطبيعيين . وقد كان فيثاغورس قبل ذلك . وهو عاش على ما ترجح في السنة السابعة والتسعين والاربعمائة قبل المسيح ـ وهو قد ذهب الى أن العدد هو أصل الأشياء ، لأن كل تعين يرجع الى العدد والقياس . والوجود إنما هو عبارة عن التعين ، فالعدد حينئذ هو الأصل . أشرنا الى قول انباذقليس ـ عاش في السنة الثالثة والعشرين والأربعمائة قبل المسيح ـ قال : بأن القوى المحركة للمادة هي : المحبة ، والعدوان ، فبالمحبة تتآلف الأشياء وبالعدوان تفترق وتنحل ، قلنا : إن كل ذلك يشعر بأن افكار اليونان لم تكن تقنع بمذهب الطبيعيين . فان من قال : إن العدد هو أصل الأشياء.. ومن قال : إن الأصل هو العدوان والمحبة ، فقد اعترف بوجود شيء مغاير للمادة ، وبأن ذلك الشيء هو الوجود الباطن تحت الظواهر والحركات . ثم ذكرنا ظهور انكساغورس ، وهو القائل : إن الأصل في وجود العالم هو العقل . قال ارسطاطاليس في حقه بعد حكاية آراء الأقدمين : ثم برز بعد ذلك رجل فقال : ان العقل هو مبدأ الوجود فكان كالصاحي بين قوم سكارى لا يفقهون وحاصل مذهبه : ان المبدأ الأول هو عقل بسيط مفارق للمادة ، وهو أصل وجود العالم ، الا انه بعد أن وضع العقل أصلا للوجود ، كان قد تناقض في قوله فصرح بأن انتظام العالم ، لم يكن من العقل وإنما منشأه من حركة جعلها العقل في المادة ، فتولدت من

---

(١) نحن نلح على فكرة النظام هذه ، باعتبارها بالفعل أعظم دليل على وجود العقل وعلى نفي فكرة التلقائية أو الاتفاق في اجتماع الأشياء، وكذلك يبرهن هذا النظام في العالم ودقة المخلوقات فيه وعظمة صنعها على وجود خالق بارع في الخلق والتصوير ، لا يضارعه في ذلك أي كائن ، وتتحدث مصنوعاته وتشهد بصدق وثبات ذلك .

تلك الحركة حركة أخرى ، ومنها حركة وهلم جرا إلى غير نهاية . فمن تولد تلك الحركات انتظم العالم حتى كأنه لم يبق للعقل حاجة في ترتيبه ، وذلك ما حمل سقراط على الانتقاد على انكساغورس وابتكار مذهب جديد مبناه على أصلين : أولهما : أنا إذا اتخذنا العقل أصلاً للوجود ، فلا بد من اطلاق تصرف في الأشياء ، تصرف النفس في البدن والصانع في الآلة التي يستعملها .

الثاني : وهو تابع للأول : أنه اذا كان العقل أصل الأشياء فمعرفة الأشياء موقوفة على معرفة أسبابها العقلية، وعللها المعنوية أعنى : على معرفة الغاية المقصودة منها عقلا . إذ لا يصنع العاقل شيئا إلا لعلة يدركها العقل . ومن ذلك يلزم أصل ثالث : وهو أن هوية الأشياء جوهر عقلي لا محالة ، لأن مصدره العقل فما يتوصل اليه عقل الإنسان بعد النظر الصحيح، لا بد من أن يكون مطابقا لهوية الأشياء. وهو اذا ، علم صحيح لا يتطرق اليه شبهات السوفسطائية المنكرين للحقائق . والطريق إليه على قول سقراط هو أن ينزع الشيء من الأعراض والطوارىء المتغيرة ، حتى يتوصل الى ما لا يتغير منه ، وهو: حده الحاصل بعد التحليل والتركيب الصحيح ، ولذلك قال ارسطاطاليس : إن سقراط كان كثير الاعتناء بالتحديد ومنه يتضح قول سقراط : إن قصارى العلم أن يعرف الإنسان نفسه ، لأنه إذا عرف نفسه وأنه عقل وجوهر روحاني ، فقد حصل على مفتاح العلوم كلها[1] . وقد ذكرنا، أن سقراط إنما إقتصر على الخلقيات اعتقاداً منه أنه لا شيء أهم للإنسان من تهذيب أخلاقه قبل الخوض فيما هو وراء ذلك . ثم تجاوزنا في قولنا الى أشهر تلاميذه وهو : أفلاطون جمع بين الأقوال المتقدمة والأسلوب السقراطي في البحث . قال : إن القصد من الفلسفة: العلم اليقين، والعلم اليقين لا يبنى

---

(١) واضح أن سقراط لم يكن ليقنع بالتفسير المادي للعالم ، ولعل ذلك الأمر هو ما أداه إلى تكوين أول مذهب عقلي في تاريخ اليونان ، بل وفي تاريخ البشرية ، حيث أرسى دعائم الفكر على التصور العقلي المستند للاخلاق والذي ينتهي بوجود الخالق حتما أو بوجود العقل الأول الصانع المدبر ، وذلك يقطع بعقم المذهب المادي في صورته القديمة على يد ديمقريطس ومدرسته ، والحديثة على يد : كارل ماركس وماديته الجدلية .

إلا على الوجود الحق ، والوجود الحق لا يكون فيما يدرك بالحس ، لأنها في حيز التغير والإستحالة، لا يخلو الحال من أمرين: إما أنه لا يتمكن الإنسان من العلم قط وهو قول السوفسطائية . وإما: أن يكون هناك ما لا يطرأ عليه الإستحالة والتغير وأن يكون وراء المحسوسات جواهر عقلية ، يتعلق بها علمنا ، ويستقيم بها وجود المدركات السفلية ، وهي التي سماها أفلاطون : بالمعاني ، والمثل : جمع مثال بمعنى النظير والشبيه . قال: إنها للمحسوسات كالشبح الساكن للخيال المتحرك ، فإذا قيل كيف نعلمها وإذا وجدناها قال : كنا قد أدركنا تلك المعاني قبل الهبوط إلى هذا العالم ، فنسيناها عند تعلق أنفسنا بهذه الأبدان الكثيفة ، فإذا شرعت النفس في التعلم على الطريق الصحيح ينفتح بصرها فتتذكر ما رأته في حياتها السابقة ، وهو ما يدعى عندنا التعلم ، وما هو في حقيقة الأمر إلا التذكر ، أي رجوع النفس إلى أصلها ، وإتصالها بعالمها الذي منه هبطت، وإليه تعود .

ومنه : .تعريف أفلاطون للعلم بأنه اتصال جوهرنا العاقل بما في الوجود من الجواهر المعقولة ، وإذا تقرر أن الوجود الحق هو في عالم المعاني ، لا في عالم المحسوسات ، لزم منه الأصول الثلاثة التي هي خلاصة مذهب أفلاطون فسماها : بعلم الكلام ، وهو باليونانية : ديالكتيكا[1]، وذلك أنه لا يمكن الوصول إلى جواهر الأشياء إلا بتجريدها عن الطوارىء الحسية أي بالتحليل أولا ، ثم بالتركيب على الطريقة الصحيحة بحيث يترقى النظر من الأخص إلى الأعم ، ثم إلى ما هو أعم منه ، إلى أن يدرك المعنى الذي هو الأصل لوجود الشيء . قال : فاذا عرج العقل من المحسوسات إلى المعاني ، وروض فكره

---

(١) الديالكتيك : الديالكتيك أو الجدل: Dialectic يستمد اسمه من الفعل اليوناني الذي يعني : «يحاور» وكان معناه في الأصل «فن الحوار» أو النقاش أو «الجدال» وقد طبق الجدل بنحو عام لأول مرة على يدي : سقراط ، وهو الذي كان - كما صورته محاورات أفلاطون الأولى - يمارس على الدوام طريقتين كلتاهما تتخذ صورة الفرض ، أولاهما : هي تفنيد رأي الخصم وذلك باستدراجه عن طريق القاء الأسئلة عليه إلى أن يسلم بعبارة مناقضة لرأيه ، باعتبارها نتيجة نهائية تترتب على ذلك الرأي (وهي مرحلة التنفيذ) ثم الانتهاء به إلى تعميم وذلك عن طريق استدراجه الى التسليم بصدقه في سلسلة من الأمثلة الجزئية وهو ما سمي : بالاستقراء .

فيها ، فقد وجدها تندرج بعضها تحت بعض وتتحد شيئا فشيئاً إلى أن تتحد كلها في معنى المعاني وهي : ذات الإله ، والخير المحض ، والكمال المطلق . قال: إن المعاني أفكاره وصفاته ومجموعها حكمته التي بها أوجد العالم وبها يذكره وقد تركب على ذلك الأصل الثاني في المذهب الأفلاطوني فيما يخص الطبيعيات ، وهو: أن العالم في قبضة الخير وما من شيء إلا وغايته الخير ، فاذا طلبت معرفة الأشياء فالأقرب ان تطلب ما وضعت إليه من مصلحة . ومنه أيضاً : الركن الثالث من الخلقيات وهو أنه من أدرك ان الوجود الكامل هو في عالم المعاني ، وأن جوهره معنى من معاني ذلك العالم قد تعلق بهذا القالب الكثيف ، فقد أعرض عن الدنيا واسحقر[1] ما فيها ولم يبق له سعي ، إلا في تخليص جوهره الروحاني من هذا السجن المظلم الذي نسميه الحياة ، ومن هذا القبر الذي نسميه البدن ، بتنقية ضميره ، وتهذيب اخلاقه لكي يستعد للرجوع إلى وطنه ، وهو يزداد شوقا واجتهادا بقدر ما يزداد علما ، الى ان يدرك من الصفاء الروحاني في ما يلتحق به بعالم الأرواح .

ومن ذلك : أصلان مهمان في الخلقيات عند افلاطون أولهما : ان المعرفة الحقيقية ومكارم الأخلاق عبارة عن شيء واحد ، لا ينفك أحدهما عن الآخر ، إذ لا يختار العاقل ما هو أدنى إذا قدر على اكتساب ما هو أفضل منه . والأصل الثاني : ان ارتكاب الشر منشؤه الجهل بالخير ، أو الخطأ فيه ، لا الاعتماد، إذ لا يختار العاقل الشر علما منه وتعمدا ، وانما توهماً منه وجود شيء من الخير فيه فهو بالتأديب . أحق منه بالعقوبة .

ثم انتقلنا إلى بيان الاشكالات المتعلقة بالمذهب الأفلاطوني ، وذلك أن مداره قول أفلاطون : بأن الفلسفة طلب العلم اليقين ، ولا يقين إلا ما تعلق بالوجود الحق ، فحينئذ كل ما يطرأ عليه التغير لا يمكن أن يفيد اليقين ، فعلى ذلك وجب إثبات جواهر خارجة عن الطبيعة المتغيرة ، وهي : المعاني ، فمعارضة[2] أرسطو قائلا : فقد سلمنا أن موضوع الفلسفة هو الوجود ، وأن

(١) لعلها : واحتقر .

(٢) لعلها : فعارضه .

الأمور المتغيرة لا تفيد العلم ، وأنه لا علم إلا بما لا يتغير من الكليات . غير أن ذلك لا يستوجب كون تلك الكليات جواهر قائمة بذاتها مفارقة ، وليس الكلي في نفس الأمر إلا ما ارتسم في الذهن من المعاني . فمن أين لنا وجوده في الخارج عن الذهن ؟ ثم على فرض ذلك فلا يخلو إما أن تكون تلك الكليات متصلة بالأشياء ، أو مفارقة عنها ، فإن كانت متصلة فقد دخلها التغير بتغير ما اتصلت به ، وإذا قلنا : إنها مفارقة ، فكيف يكون جوهر الشيء مفارقا عما هو جوهر له . . . وكيف ينطبق الجوهر الواحد على الأفراد المختلفة وهو في نفسه واحد غير قابل للإنقسام . ثم إن هذه المعاني جواهر عقلية محضة ، والعقلي من شأنه لا يتغير ، أي يثبت على حالة واحدة لا يتحرك ، فكيف تكون المعاني علة للحركة والحياة . هذا مع أنه لم يبين كيفية تأثيرها في الأشياء . . . فما الفائدة في وضع المعاني .

قال أرسطو : إن الكليات لا وجود لها إلا في الذهن ، ولا وجود في الحقيقة إلا وجود الأعيان أي : إنسان معين ، وفرس معين ، ومثل ذلك . فإذا تأملنا من[1] هذه الأعيان فقد وجدناها مجتمعة من هيولي أي : مادة ، ومن صورة أي : كيفية معينة من الوجود . أما المادة فقد يعسر تصورها إذا فرضناها عن الصورة[2] ، وما هي إلا إمكان محض أي : قوة واستعداد لقبول الصورة لا وجود لها غير ذلك . وأما الصورة فهي كل ما يتعين من وجود المادة من شكل ، ووضع ، وبعد ، وكيفية ، ولون . وبالجملة ما قام به وجود الشيء في ذاته وما يتصور به قوامه في أذهاننا . وقد سماها أرسطو : فعلاً ، كما سمى المادة : بالقوة ، لأن الصورة ما وجد به الشيء وجوداً حقيقياً ، فهو فعله وكماله في اصطلاح المشائين . قال : وهذان الأصلان أي : المادة والصورة لا يوجدان متمايزين إلا باعتبار العقل ، وهما في الحقيقة لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وباجتماعهما توجد الأفراد الرابطة بينهما . وهذا النزوع يسبب الحركة أي :

---

(١) الأنسب : في .
(٢) الأنسب هنا : إذا فرضناها خلواً من الصورة .

نزوع المادة إلى الإلتحاق بالصورة ، لتستكمل بها من صورة إلى صورة ، فهي إذاً ثلاثة أركان : المادة ، والصورة والحركة . والمجتمع من ذلك يسمى : الطبيعة . وهي على تحديد أرسطاليس : مبدأ الحركة والسكون .

ومعناه أن ما يختص به الموجودات الطبيعية أن تتحرك من ذاتها بخلاف الصناعية ، فإنها تحتاج إلى محرك يحركها . والحركة[1] عنده عبارة عن كل تغيير يحل الجسم الطبيعي ، وهي ثلاثة أقسام : حركة في الكم ، أي في العظم : كالنمو ، والذبول ، والزيادة ، والنقصان . وحركة في الكيف ، وهي الإستحالة من صفة إلى صفة أخرى . وحركة في الأين ، وهي : النقلة من مكان إلى مكان فمعنى الحركة عند أرسطاطاليس يتناول حينئذ حياة الأشياء والطبيعة على إختلاف أنواعها . قال : ولا حركة إلا ولها غاية تقصدها ، إلا في القليل النادر الذي لا يمكن أن ينسب إلى علة وقصد ، كمثل من حفر بئر ، فوجد كنزاً . قال في كتاب السماء والعالم : إن الإله والطبيعة لا يفعلان شيئاً عبثاً ، وهي قاعدة مطردة عنده في الطبيعيات ، وهذا القصد هو في كل صنف من الموجودات ما أشرنا إليه من شوق المادة إلى الصورة ، وهي كمال وجودها ، وهو العلة الموجبة لما نشاهده في الطبيعة من ترقي مراتب الموجودات من أسفلها وهي المعادن إلى رتبة النبات ، ثم رتبة الحيوان . وهذا الكمال الذي يكتسبه كل نوع من الموجودات عند ترقيه هو المعبر عنه بالنفس والصورة ، وأيضاً : فهو أولاً نفس نباتية ، ثم نفس غاذية وحساسة في الحيوان ، ثم نفس عاقلة في الإنسان ، وهو الدرجة العليا من هذا العالم إذ له ما لبقية الموجودات من النفوس ، وزاد على ذلك عقل قد التحق به من خارج مفارق للمادة لا يفنى بفناء البدن . ومما تقدم يتضح معنى ما حد به أرسطو طاليس النفس أنها : الصورة ، أو الكمال الأول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة . قال ابن رشد في جوامع كتاب النفس لأرسطو : أنه يظهر أن النفس صورة لجسم طبيعي آلي . وذلك أنه إذا كان كل جسم مركباً من مادة وصورة ، وكان الذي بهذه الصفة في الحيوان هو : النفس والبدن ، وكان ظاهرٌ من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي ، فبين

---

(١) الحركة عند أرسطو : سبق تعريفها .

أنها صورة ، ولأن الصور الطبيعية هي كمالات أول للأجسام التي هي صورها ، فالواجب ما قيل في حد النفس أنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ، وإنما قيل أول حفظاً من الإستكمالات الأخيرة ، التي هي في الأفعال والإنفعالات ، فإن مثل هذه الإستكمالات الأخيرة ، تابعة للإستكمالات الأول . إذ كانت صادرة عنها هـ .

قال : فإذا تأملنا من ترقي الطبيعة فقد تبين أنه ما من خطوة تخطوها الطبيعة ، إلا وقد تجردت عن شيء من قشورها المادية . وترقت إلى مرتبة من الوجود أبسط وأصفى وأقرب من طبيعة العقل المجرد . فظهر أن الباعث الموجب لهذا الترقي هو شوق الموجودات قاطبة إلى الإلتحاق بالعقل المحض ، وهو المعشوق الأول ، والمبدأ الأول للحركات ، مع أنه غير متحرك .

قال أرسطو : أن المبدأ غير متحرك من ذاته ، إذ لو كان متحركاً لأحتاج إلى محرك فحصل الدور ، وهو فعل محض ، أي لا يداخله شيء من القوة والإمكان . إذ لو كان كذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرجه من القوة إلى الفعل . قال : وهو واحد بسيط من كل وجه لأن انتظام العالم يدل على أحدية محركه ، وفضلاً عن ذلك ، فإنه لو كان فيه شيء من الكثرة لكان متركباً ، فيجوز عليه الإنحلال والفساد ، وهو عقل محض لا يعقل شيئاً سوى ذاته ، لأن عقله أجل من أن يدخله ما هو دونه في رتبة الوجود . على أنه لو علم الأشياء الخارجة في الوجود ، لكان علمه مستفاداً من تلك الأشياء ، فيكون محتاجاً إلى غيره لكي يكون عالماً ، وذلك نوع من الإمكان والتغير . فهو إذا : عقل ، وعاقل ، ومعقول معاً . والحاصل من المبدأ الأول أنه حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها ، إذ ليس السرور إلا الشعور بالكمال .

ثم أنشأنا في المحاضرة الرابعة ، في بيان ما يعترض به على أرسطو طاليس . أولاً : إن معنى المادة عنده فيه من التردد والإبهام ما يشكل على الافهام ، إذ لا يظهر من كلامه هل المادة عنده عبارة عن مجرد السلب والعدم ، أم لها نوع ما من الوجود ، فإذا قلنا : إنها مجرد عدم وسلب ، فكيف يثبت ما ذكره من نزوع المادة واشتياقها إلى مبدئها . وإذا قلنا : إنها إمكان محض فما

معنى الإمكان ؟ هل يتصور للإمكان وجود ، وهل يسوغ تشخيصه ؟ ، وإذا نسبنا للمادة نوعاً ما من الوجود كان ذلك مناقضاً لما ذهب إليه ، من أنه لا وجود إلا في الصورة ومن الصورة . ثم إذا سلمنا ذلك فقد وضعنا للوجود أصلين : المادة ، والصورة . وهو مناقض لأصل مذهبه . ومثل ذلك ما يقال في الطبيعة . إذ لا يفهم من كلامه هل هي عبارة عن ذات موجودة سارية في الموجودات أم هي معنى موجود باعتبار العقل .

والإشكالي الثاني : لا يتعلق بالصورة . قال أفلاطون : وراء الإنسان الفرد إنسانية كلية يتصورها الذهن ، ولا يدركها الحس ، فهي أصل الوجود وأصل علمنا به ، فسلم له أرسطو أن الكليات هي أصل العلم وإنما أنكر على أفلاطون قوله : إنها مفارقة . قال : لا كليات إلا في الذهن ، وإنما الوجود الحقيقي هو الوجود العيني أي وجود الأفراد المتركب كل منها من مادة وصورة ، فالصورة هي التي تعطي الأشياء وجودها ويتعين بها علمنا . فلا فرق بينها وبين المعاني الأفلاطونية إلا أنها ليست بمفارقة ، وإنما هي متصلة بالأفراد فهي إذاً ليست من الكليات ، غير أن أرسطو طاليس لم يبين كيفية ذلك الإتصال . فيقال له : وإذا كانت متصلة . . . كيف لا يدخلها التغير والفساد ؟ وكيف يصح أن تكون أصلاً لعلمنا بالشيء . . . وأنت القائل : لا علم لنا إلا بالكليات ، ثم إذا كانت الصورة من المعاني العقلية ، وإن المعنى العقلي لما لا يتحرك . . . فكيف تكون أصلاً لحياة الأشياء وحركتها ؟

مثل ذلك ما يقال في المبدأ الأول ، فأول ما قال فيه : إنه مبدأ الحركة ، وهو غير متحرك فكيف تصدر الحركة عما لا حركة له ؟ وإذا قلنا : إن الحركة ليس مصدرها من المبدأ الأول فما السبب فيها إذا لم تكن من المادة ؟ ثم قال : إن المبدأ الأول لا يعقل إلا ذاته . . . فكيف يصح تدبيره للعالم ؟ وإذا كان غير مدبر فما حاجة العالم إلى الإله ؟ وكيف بقاؤه ومن أين حدوثه . والحاصل أن أرسطو وضع عالمين متمايزين : عالم الصورة ، وعالم المادة . ثم عجز عن بيان الإتصال بينهما ، وكيفية تأثير أحدهما في الآخر[1] . فهذه الأسباب وغيرها مما

---

(١) هذا عود إلى الإشكال القائم المتصل الذي سبق أن نوهنا إليه في أكثر من مناسبة وأعني به : =

يطول شرحه في هذا المختصر ، حملت أصحابه بعد موته على العدول عن الإلهيات شيئاً فشيئاً والإقتصار على المباحث الطبيعية ، والخلقية ، ويؤيده ما علمناه من مذهب ثاوفراسطس ، واستراثون وغيره ممن خلفه في رئاسة دار التعليم بأثينا ، وهم الفرقة المعروفة عند العرب باسم : الطبيعيين كما بيناه . فلم يبق بعد اضمحلال مذهب أرسطو طاليس إلا مقامان . أما القول بوحدة المادة على ما ذهب إليه قدماء الدهريين وهو قول أبيقورس . وقد رجع في الطبيعيات إلى مذهب : ديموقريطوس من القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، أو زاد عليه القول بالإنحناء ، أي أن تلك الأجزاء لها في حركتها انحناء ، فلما حادت عن طريقها ، تلاقت ، فتركبت ، فمن إئتلافها تكون العالم من غير أن يكون لذلك صانع ولا مدبر . وهو القائل أيضاً في علم الأخلاق : فإن اللذة هي الغاية القصوى[1] من الحياة الإنسانية ، لأن كل حي لا قصد له إلا أن يدرك من اللذة ما أمكنه ، وهي قسمان : اللذة الساكنة ، وهي الخلو من الألم . واللذة المتحركة ، وهي الملائمة للحس المحركة له . فالفلسفة عنده : هي ما يقصد به نوال السعادة في هذه الحياة ، بأن ترشد الإنسان إلى ما به يهجر الألم ، ويكتسب من اللذة ما في الطاقة البشرية . وقد ذكر الفارابي شيعة أبي قوس[2] في مبادىء الفلسفة القديمة ونقل عنه ابن القفطي في تاريخ الحكماء قال : ذكر حنين بن اسحق الترجمان ، وأبو نصر محمد بن محمد الفارابي المنطقي ، وغيرهما

= الصعوبة الناجمة عن كيفية التوفيق بين المعقول والمحسوس لتغاير طبيعتيهما .

(١) مذهب اللذة : Hedonism ، وهي مشتقة من الكلمة اليونانية hedone ومعناها : اللذة ، وهناك ثلاث وجهات للنظر مختلفة تمام الإختلاف يطلق على كل منها اسم : مذهب اللذة :

١ ـ مذهب اللذة الأخلاقي : ويرى أصحابه : أن الشيء الخير الوحيد هو اللذة ، وحتى تلك الأمور التي تعتقد أنها خيرة تعد كذلك باعتبارها وسيلة لتحقيق اللذة . ومن الأخلاقيين الذين أخذوا بذلك : أبيقور ، وبنثام .

٢ ـ مذهب اللذة النفسي : وهو : المبني على النظرية النفسية القائلة : بأننا لا يمكن أن ترغب في شيء غير اللذة وبرغم اختلاطه كثيراً بمذهب الأخلاقي إلا أنه يتعارض معه .

٣ ـ وأصحاب وجهة المنظر الثالثة يرون أن فكرة الخير يجب أن تعرف بأنها هي نفسها كلمة اللذيذ ، أو على الأقل تعرف تعريفاً يردها إلى اللذة ، وهذا ما يذكره لوك .

(٢) صحتها : أبيقورس .

من العلماء : أن فلاسفة اليونان سبع فرق : وأما الفرقة المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الغرض الذي كان يقصد إليه في تعلم الفلسفة : فشيعة أبيقورس ، ويسمون . أصحاب اللذة ، لأنهم كانوا يرون الغرض المقصود في تعلم الفلسفة : اللذة التابعة لمعرفتها .

أما المقام الثاني : هو قول الرواقيين ، ويدعون أيضاً : أهل الأسطوانة ، وأصحاب المظال من محل اجتماعهم بأثينا وهم شيعة زينون وكريزيبوس . وقد تعقبنا ما توهمه الشهر ستاني في خصوص مذهبهم . ثم قلنا في تلخيصه : إنه القول بوحدة الوجود ، أي أنه ليس هناك إلا جوهر واحد : هو مادة من أحد وجهيه ، وقوة عاقلة من الوجه الآخر . لا يمتاز أحدهما عن الآخر ، إلا باعتبار العقل إذ لو كانا مختلفين لما أمكن تأثير أحدهما في الآخر . وبذلك قد ارتفع ما توجه من الإشكال على أفلاطون وأرسطو ، ولذلك فالإلهيات والطبيعيات علم واحد عندهم .

قالوا : ما من موجود إلا وهو مادة ، إلا أن المادة لا تقوم وجوداً ، ولا تقدر على الحركة إلا بقوة تمسكها وتضبطها وهي : العقل وهو : عبارة عن نوع من المادة أرق وألطف من المادة المدركة بالحس ، له قوة محركة بالعالم عندهم ، كالحيوان الواحد جسده هذا المحسوس المتحيز ذو الأبعاد ، وروحه العقل : أي القوة المحركة وهو : الإله . قالوا : إن طبيعته طبيعة النار ، وهو نار عاقلة ممتزج بالمادة امتزاج الحرارة الغريزية بأعضاء الحيوان . فمن سريانه وحلوله في جسد العالم ، تحصل الحركة والحياة ، وما نشاهده من عجيب النظام ، وارتباط العلل بعضها ببعض ؛ وتوجه الموجودات إلى غاية عقلية . ثم بعد انقضاء مدة معينة يجذب الإله إلى ذاته ما بسطه من القوى ، وتنشأ نار فيفني جميع ما في العالم من الموجودات ، ويفني العالم أجمع ، ثم يتجدد ويبتدىء دور آخر من الوجود بقدر ما دام الدور السابق ، ثم يفنى كالسابق . . . وهلم جرا . . . من الأبد إلى الأبد . وقالوا : إذا تقرر أن الإله حاضر في جميع الموجودات ـ كل على قدر رتبته ـ فأحرى أن يكون ذلك في الإنسان ، وهو العالم الصغير المقابل للعالم الكبير ، له من القوة الإلهية أي من النفس النارية ، ما ليس لغيره . وعلى

ذلك ، فعلم الأخلاق عندهم مدار الفلسفة ، لأنه لا شيء أهم من تشريف الإله المقيم في قلوبنا . قالوا : إن الفلسفة كالبستان ، فالمنطق سياجه ، والطبيعيات أشجاره ، ومحاسن الأخلاق ثمرته ، فلا علم إلا بعمل ، ولا حكيم إلا من بلغ من العلم والعمل الدرجة العليا ، ولا قصد للحياة إلا التشبه بالإله . ومع ذلك فقد أنكروا حرية الإنسان وقالوا : بالجبر الناشىء من ارتباط العلة بعضها ببعض ، إلى أن تنتهي إلى العلة الأولى ، وهي الموجبة لجميع ما يتبعها[1] . هذا خلاصة كلامهم بغاية الإيجاز ، وقلنا إنه يتوجه عليه ما يتوجه على الدهريين ، إذ لا فرق بين من ذهب إلى وجود المادة المحسوسة ولا شيء دونها ، وبين من قال : إنها والعقل شيء واحد لا يمتاز أحدهما عن الآخر ، إلا بحسب اللطافة والرقة وقوة التحريك . وقلنا : إنه لم يحدث في يونان بعد أصحاب أبيقورس والرواقيين مذهب آخر يعتد به ، أي : منذ القرن الثاني قبل المسيح إلى أواخر القرن الثاني بعده . فالحكماء في أثناء تلك المدة بين شاك ، متردد ، ومجدد للأقوال القديمة . مثل مذهب : فيثاغورس ، أو مذهب مركب من قول فيثاغورس ، ومذهب أفلاطون منهم : نيقوماخس الجهرسيني صاحب كتاب الأرثماطيقي المشهور عند العرب ، وهو القائل بأن الاعداد هي أصول الأشياء ، وإنها كانت موجودة في عقل الإله عند إيجاده العالم ، فاتخذها أنموذجاً وعلى هذا فقد طاول[2] صاحب الأرثماطيقي أن يبين أن وجود الأشياء كلها وترتيبها على ترتيب الأعداد من الواحد إلى العشرة ، بأن قال مثلاً : إن الواحد عبارة عن الإله والعقل والصورة ، والإثنين عبارة عن المادة وعدم المساواة

---

(١) الجبر والإختيار : سبق أن ذكرنا نبذة عن الجبر والجبرية وفي مقابل هذا المذهب يقف القدرية أو أصحاب مذهب الإختيار والحرية الإنسانية ، الذين غالوا في حرية الإنسان وإمكانه المطلق في أن يفعل كل شيء . ونجد أن المعتزلة في سبيل تحقيق هذه الغاية ، أعني : إطلاق العنان للحرية الإنسانية ، أعلنوا فكرة خلق الإنسان لأفعاله ، وبالتالي فله القدرة التامة على التحكم فيها وقد أدت هذه الفكرة إلى بروز عدة مشاكل تتعلق بالقدرة الإلهية وحدودها وبمسئولية الإنسان عن أفعاله واستحقاقه للثواب والعقاب ، وما يتفرع عن هذه المسائل كافة والتي تقع في نطاق موضوع القدرة والإرادة الإلهية والإنسانية وحدودها .

(٢) لعلها : حاول .

والشر . والثلاثة عبارة عن هذا المجتمع من الصورة والمادة ، أي من الواحد والإثنين إلى آخر ما لا يحتمل بيانه هذا التلخيص الوجيز .

ومن فلاسفة هذا العصر : جالينوس الطبيب الشهير ، وقد تردد بين أقوال أرسطا طاليس ، وأفلاطون ، وأصحاب الرواق ، وسعى في التوفيق بينها ، فاتبع أرسطا طاليس في المنطق وفي الإلهيات ، واتبع أفلاطون في علم النفس وفي تقسيمها إلى عقلية ، وغضبية ، وشهوانية وزاد عليه قول الرواقيين في الإحساس ، وأنه مركب من أمرين : أولهما : تأثير المحسوس في الحاسة أي : التغيير البدني الذي يقع في آلة الحس عند تأثير المحسوس فيها كتأثير المبصر في البصر مثلاً ، أو الرائحة في آلة الشم .

والثاني : شعور المدرك بإدراكه ، به يعلم في وقت واحد التغيير الواقع في حاسة ويشعر بهويته التي يشير إليها كل واحد بقوله : أنا ، وهو مهم في علم النفس سيما في الفلسفة الحادثة حتى كاد أن يكون الأصل الوحيد عند معاصرينا من الفلاسفة . وأول من بينه : جالينوس ، بعد أصحاب الرواق . وقد أثبت أيضاً أن مركز الإدراك الحس ، والحركة ، والفكر من الدماغ لاختلال تلك الأفعال بكل ما يصيب الدماغ من ألم ، خلافاً لأرسطو والمشائين القائلين بأن مركز الحياة والحس في القلب . وزاد أيضاً على أفلاطون القول بالروح . أخذه من الرواقيين جعل الروح بخاراً حاراً مركزه في القلب : وهو كالرابطة بين جوهر النفس الروحاني ، والبدن الكثيف وقسمه ثلاثة أقسام : روح طبيعي وهو الحرارة الغريزية ، ثم الروح الحيواني وهو ألطف منه ينتشر من القلب إلى الشرايين . ويفيد الحيوان ما يتبع الحياة من الأفعال : كالتغذي والهضم والتنفس ، ثم الروح النفساني وهو يفيد الحركة والإحساس ، ويجري في الأعصاب .

ذكرنا هذه المباحث ، لأنها كثيراً ما توجد بعد جالينوس في أقوال الأطباء والحكماء المتكلمين . قال ابن بطلان في رسالته إلى ابن رضوان أوردها القفطي في تاريخ الحكماء صفحة : ٣٠٢ : العصب آلة لجريان الروح النفساني والحركة

الإرادية والشرايين آلة لجريان الروح ، والقوى النفسانية والأوردة آلة لجريان الدم والقوى الطبيعية .

وقال ابن طفيل في رسالة : الحي بن يقظان صفحة ٦٥ عند ذكره موت الظبي أنه وصل إلى القلب ، فقصد أولاً إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري مثل الضباب الأبيض ، فأدخل إصبعه فيه ، فوجده من الحرارة في حد كاد يحرقه هـ ، ومنه أخذ المتكلمون قولهم في الفرق بين الروح والنفس ، وأن الروح هي اللطيفة التي مركزها القلب بخلاف النفس . كل ذلك من أفكار جالينوس وبقية مذهبه . فهو أفلاطوني تارة ، وأرسطا طالي أخرى إلا أنه توقف في مسألة النفس وبقائها بعد الموت . فقال : إني كثيراً ما تفكرت في هذه المسألة منذ سنين عديدة ، ولا استحي من أن أصرح أني لما أحصل منها بطائل ، ولا يمكنني الجزم بقول من الأقوال المختلفة في هذا الموضوع . وقال في موضع آخر : إن مثل هذه المسائل لا يقدر على حلها البشر ، وإنما يلزم التمسك بأصلين لا غنى عنهما وهما : الإعتقاد بوجود الآلهة ، والإعتقاد بتدبيرهم للعالم . هـ .

واستمر على ذلك الأمر ، إلى أن حدثت شيعة الإسكندرانيين في أواخر القرن الثاني . وقصدهم التأليف بين الأقوال وإحداث فلسفة تكون كخلاصة أفكار المتقدمين ، والفلسفة النهائية في يونان .

قالوا : إنه لا خلاف في الحقيقة بين أرسطا طاليس وأفلاطون ، ولا بينهما والمتقدمين . وإن حكمة الأوائل منذ نشأة الإجتماع الإنساني مجمعة على كلمة واحدة اتفق عليها فلاسفة المصريين ، والبراهمة[1] ، واليونان ، إلى أن انتهى

---

(١) البراهمة : البراهمة ، والبراهمانية نسبة إلى : برهم ، أو برهام ، أو إلى : براهمان الذي ذكر في الفيدا ومعناه : الكينونة وقد استخرجها الكهنة من الفيدا ، وأخذوا في وضع قواعدها القانية ، وقوانينها الصارمة ، وقد حصروا طقوسها الدينية فيهم ، وأعلنوا سيادتهم ، وحموا عنصرهم ، وأخذوها وراثة يتعاقبها أبناؤهم . وكانت البرهمانية الأولى تقسم طبقات الشعب أربعة : ١ - براهمان ، وهم : الكهنة . ٢ - كشاتريا ، وهم : الجند . ٣ - الفيسيا ، وهم : العمال . ٤ - سودرا ، وهم : الرقيق . ويحكى البيروني أسطورة الإختلاف : فالكهنة : من رأس برهمان ، =

الأمر إلى المذهب الإسكندراني . وهو على قولهم نسخة من حكمة الأوائل تلقتها الأمم بالعبر ، منذ نشأة الإجتماع الإنساني .

والإسكندرانيون ثلاثة فروع حسبما ذكرناه في المحاضرة الخامسة . فالفرع الأول : يعرف بالإسكندراني لأن واضع الشيعة أمونيوس سكاس أي : الحمال ، وهو المعروف بالعتال ولد سنة ١٧٥ بعد المسيح ، وتوفي سنة ٢٤٢ . ومنها تلميذه : أفلوطين توفي سنة ٢٦٩ للمسيح وهو المعبر عنه بالشيخ اليوناني في كتاب : الملل للشهرستاني كما بيناه وفرفوريوس تلميذه ، ولد سنة ٢٣٢ ، وتوفي سنة ٣٠٤ .

والفرع الثاني وغيرهما يسمى بالشامي وهو : يمبليخوس ومن تبعه توفي سنة ٣٣٠ للمسيح . ثم الفرع الأثيني وهو : سريانوس ، وبرقلس ومن تبعهم .

ومولد برقلس سنة ٤١١ ووفاته سنة ٤٨٥ قالوا : إن أصل الفلسفة والعمدة فيها : الإعتراف بوجود واحد بسيط مطلق ، لا يتصور كنهه ولا يعبر عن حقيقته ، وهو فوق الوجود وفوق كل تعيين . ثم الإعتراف بوجود الكثرة المتغيرة المدركة بالحس . فمسألة الفلسفة تنحصر والحالة هذه في مبحث واحد ، وهو أن يقال : كيف صدر هذا الكثير المتغير المحسوس في ذلك الواحد البسيط المتعالي عن التغير ؟

قالوا : وحل هذا الإشكال لا يتأتى إلا إذا فرقنا بين العلة من حيث ذاتها ، وبين ما يصدر عنها من الفعل والتأثير وتمثلوا في ذلك بالشمس وما ينبعث منها من النور والحرارة . وبالسراج يقتبس من نوره نور مئات من السرج ، من غير أن ينقص من الشمس ولا من السراج شيء مع تعدي فعله وتأثيره في غيره . قالوا : وهذه صورة صدور الكثرة من ذات البسيط الأول تنتشر منه الكثرة وهو باق على ما كان عليه من السكون والكمال . لا تنقسم ذاته ، ولا

= والجند : من منكبيه وذراعية والصناع والزراع : من فخذية ، والرقيق : من قدمية ! ولقد ابتدع الكهنة تلك الأسطورة !

تتكثر بتكثر آثارها . فإذا سأل سائل عن العلة التي أوجبت صدور هذا المتكثر من ذلك الواحد ، فالجواب أن القدرة إذا بلغت أشدها لا يتصور فيها أنها تبقى منحازة في نفسها . ولا بد من أن تفيض فيضان الماء من العين الغزيرة . غير أن ذلك إنما يكون من العين بلا علم منها ولا إرادة في المبدأ الأول لما يعلمه من ذاته ، فإنه إذا عقل ذاته ، عقل كونه مبدأ ، وكل ما احتوى عليه من القوى وما يصدر عنها على الترتيب ، فعلمه لذلك علة لوجود الأشياء . هذا معنى قول الحكماء بأن العلة الأولى أبدعت الأشياء « بإنها » فقط أي بمجرد وجودها وشعورها بما في ذاتها .

وأوردنا في ذلك ما يوجد في الكتاب الموسوم : بأثولوجيا أرسطا طاليس ، وهو منتخب من الهيات أفلوطين بما هو معناه : إن المبدأ الأول لم يكن بينه وبين خلقه متوسط من آلة أو خيال أو رؤية لكنه أبدع الأشياء « بإنه » فقط ، وقد لزم من ذلك على قول الإسكندرانيين . إن العالم لم تكن له بداية في الزمان ؛ ومعنى حدوثه مسبوقية العلة على المعلول باعتبار العقل .

ثم لخصنا ما احتج به برقلس في هذه المسألة ومداره : إنه لما كان وجود العالم تابعاً لوجود الذات الإلهية ، فالعالم لا محالة قديم لقدم علته . بينا في المحاضرة السابقة كيفية الفيض ومراتبه على مذهب الإسكندرانيين . قالوا : إنه كانتشار النور ، فيتناقص ويضعف شيئاً فشيئاً بقدر ما يتباعد عن منبعه ، فأول رتبة منه عقل محض بسيط يتناول عالماً نورانياً عقلياً هو مبدأ الموجودات ، إذ لا وجود إلا بتعيين ، ولا تعيين إلا بعقل ، ثم نفس كلية تفيض من ذلك العقل وهي مبدأ الحركة والحياة للعالم ، إذ لا حياة إلا بالنفس . ثم طبيعة تفيض من تلك النفس ، وهي كنفس جزئية للموجودات ، ثم نفوس مفردة مجردة ، ثم مادة محضة وهي منتهى الهبوط ومرتبة الظلام وفقدان نور العقل . وعلى ذلك فقد انحصر الوجود في أصل واحد وهو : العقل ، إذ ليس مراتب الوجودات إلا مراتب العقل في هبوطه ، وإبراز ما كان مكنوناً في العلة الأولى من القوى العقلية . فلا زال الكون معلقاً بعلته تعلق الظل بالشخص ، والنور بالشمس ، والإله محيط به حال فيه حلول القدرة والأثر ، لا حلول الذات . قالوا : إن

مصير العالم إلى الإله كمصير خطوط الدائرة إلى المركز ، إن بعدت عنه . ثم أوردنا من كلام المتصوفين والحكماء ما ينطبق على كلامهم .

وإذ قد تبين مبدأ العالم ، وكيفية صدوره عن العلة الأولى ، فقد اتضح أيضاً ما هي العلة في وجود الشر وذلك أن بروز العالم من الخير المحض ، هو في ذاته انحطاط في الوجود ، إذ لا يشترك موجودان في الكمال . فالشر إذا تابع لذات الوجود من حيث أنه متناهي ، وهو في ذاته ليس بشيء إلا عدم كمال . وإذا سأل سائل فما الموجب لإيجاد العالم إذ كان لا يخلو وجوده من الشر ؟ أجابوا : أنه لو لم يوجد العالم ، فما كان يظهر ما في العلة الأولى من الحكمة ، فكانت علة ناقصة ، ولما كان يوجد ما في هذا العالم من النظام والخير الذي لا ينكره إلا مكابر أو معاند ، وهو يتجاوز الشر بأضعاف ، فتبين أن وجود العالم أولى من عدم وجوده مع ما فيه من الشر . وأوردنا ما ينطبق على ذلك من قول حكماء الإسلام .

ثم انتقلنا إلى بيان ما يعبر عنه بالعروج عند الإسكندرانين وهو عندهم ، مقابل للهبوط . قالوا : إن المادة إذا بلغت أسفل دركات الظلام ، اشتاقت إلى النور والوجود ، وإلى الوحدة لما لا زال باقياً فيها من آثار ذلك ، فصعدت من الدرجة السفلى ـ درجة المادة ـ إلى ما فوقها شيئاً فشيئاً ، إلى أن تبلغ أعلاها في الإنسان ، هو مركز النور الإلهي . وقد اتبعوا في ذلك قول أرسطو ، وأصحاب الرواق ، وهو مركز النور الإلهي والرابطة بين العالم الأعلى ، والعالم السفلي ، أهبط لهذا العالم لقصد اتساع معارف روحه ، وامتحان قواها . وبعد مقابلة هذه الأقوال بما بلغنا من قول الباطنية ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن عربي ، وغيرهم من الحكماء والمتصوفين .

وقلنا : إن اسم هذا الجوهر الروحاني عند الإسكندرانيين هو : الإنسان الباطن ، والعقل الأول ، وذروة العقل ، وعين القلب . وذلك شبيه بما يقوله الحكماء والصوفية من الإسلاميين .

أشرنا إلى ما يلزم من ذلك في علم الأخلاق ، فإنه إذا تقرر منشأ الروح

الإنساني ، صار القصد من الحياة رجوع الإنسان إلى وطنه الحقيقي ، ولم يبق إلا البحث عن ذلك الوطن الأصلي .

والشرط الأول في ذلك ، تطهير البدن والنفس من الشهوات والرعونات ، وهو الحجاب الأول المسدول بيننا وبين العلة الأولى . ثم رفع الحجاب الثاني : وهو حجاب العقل وما فيه من التصورات والأوهام ، والأعمال الفكرية وحتى ينحل الرباط الموجود بين الروح والعالم المحسوس . فإذا بلغ الإنسان النهاية من طهارة النفس ، ونقاوة العقل ، وتجرد روحه من سائر العلائق الدنيوية ، ينكشف للبصيرة حقيقتها الإلهية وهي حينئذ قد رجعت إلى أصلها النوراني ، فتنزل عليها حينئذ الأنوار كالفتوحات الإلهية ، وتفنى عن وجودها فتشاهد من أسرار العالم الرباني ما لا يتصوره عقل البشر . وقد أوردنا من قول أفلوطين ، ما يشهد بأنه قد وجد ذلك من نفسه مراراً ، وعلى هذا فإن الحكمة عند أفلوطين قد تنقسم قسمين : قسم عقلي : ينظر في الموجودات ويعللها . وقسم عملي : يرشد الطالب إلى الطريق الموصل للإله . وبعد ذلك علم مكاشفة ، وهو ذوقي محض لا يدرك إلا بتصفية القلب ، ثم العناية الإلهية .

وبعد مقابلة رأي مذهب الاسكندرانيين برأي الصوفية ، ذكرنا ما قال الاسكندرانيون ، بأن ذلك العلم الباطن لا ينبغي افشاؤه إلى غير أهله ، وأن ذلك منشأ ما تداول بين مصنفي العرب من كتمان القدماء الفلاسفة مذاهبهم، وملازمتهم السر . وما ذهب إليه الصوفية من أن علوم المكاشفة لا تسطر في الكتب ولا يتحدث بها إلا مع أهلها .

وانتقلنا بعد ذلك الى قول الاسكندرانيين : ان الفلسفة والعبادة شيء واحد لاتحاد الغاية فيهما ، وهي الإتصال بالإله . وإنما الفرق في الأساليب المؤدية لتلك الغاية ، وقابلناه بما يوجد من قول الغزالي في هذا المعنى له . وينشأ بعد ذلك ما يعترض به على المذهب الاسكندراني . وهو أولا : أنهم وضعوا مبدأ أول وجعلوه فوق العقل ، وفوق الحياة ، وفوق كل نوع من التعيين . فيسألون والحالة هذه من أين لهم وجوده ، وكيف أدركوه ، وكيف يمكن اثباته بأحد وجوه العقل والمباحثة . وثانيها : أن الأحدية البسيطة لا يتصور فيها أن

تكون مبدأ للكثرة ، إذ لا يخلو الأمر من مقامين : إما أن يقال أن الكثرة كانت مكنونة في ذات المبدأ ، وحينئذ قد أدخلنا عليها الكثرة والتغير . وإما أن يقال : أنه لم يكن للكثرة أثر في المبدأ الأول ، وحينئذ: من أين منشأها وكيف يفيض البسيط الأول بما ليس فيه .

وثالثا : فان التفريق بين الذات الإلهية وقوتها مما يجوز فيما يقبل التجزئة والتقسيم بخلاف الذات الإلهية ، على قولهم أحدية بسيطة لا تتجزأ بوجه من وجوه العقل ، فلا تمتاز القدرة عن الذات . وبالعكس ، فاذا قلنا : إنها مؤثرة في العالم بقوتها فقد أنزلناها حاضرة بكليتها في الموجودات . وذلك قول بوحدة الوجود وبالحلول المطلق[1] ، وهو مخالف لأصل المذهب الاسكندراني . ثم قلنا : إن أصلهم الثاني أعني : إتحاد العباد بالفلسفة ـ وإن كان في نفسه حقا ـ فقد أوقعهم في ورطة أخرى ، وذلك أنه غير عليهم أساليب الحكمة العقلية وأداهم شيئاً فشيئاً إلى أن جعلوا الحكمة تابعة ، والديانة متبوعة حتى التبست عليهم أساليب الحكمة بما هو مغاير لها من أساليب الديانة ، فصاروا في آخر أمرهم قد تركوا الأساليب العقلية بالكلية ، وجنحوا الى طلب المكاشفات والسحر ، والتصرف بالأسماء إلى غير ذلك ، مما هو بعيد من المباحث العقلية الصرفة التي هي موضوع الفلسفة . وتمادى أمرهم على ذلك من القرن الرابع إلى القرن الخامس للميلاد ، إلى أن أمر الامبراطور يوسطنيانوس في سنة **٥٢٩** باغلاق دار التعليم بأثينا ، وإحراق كتب الفلسفة ، فكان ذلك آخر الفلسفة

---

(١) الحلول : حلول الشيء في الشيء عبارة عن نزوله فيه ، وفي عرف الحكماء : إختصاص شيء بشيء ، بحيث تكون الإشارة لأحدهما عين الإشارة إلى الآخر . أو هو ، أن يكون حاصلا فيه بحيث تتحد الإشارة اليهما تحقيقا ، كما في حلول الأعراض في الأجسام ، أو تقديرا كحلول العلوم في المجردات .

والحلول قسمان : ١ ـ سرياني : عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة لأحدهما إشارة إلى الآخر ، كحلول ماء الورد في الورد ، فيسمى الساري : حالا ، والمسرى فيه : محلا . ٢ ـ الحلول الجواري : وهو عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفا للأخذ ، كحلول الماء في الإناء .
والذين يقولون : بحلول الله في عبد من عباده، خرجوا عن فرق الإسلام ، وتبعوا في قولهم أعداءه.

الأفلاطونية ، وبعد انحلال رباطها للأسباب التي ذكرناها. فتنصر البعض منهم واستتر الباقي. وممن تنصر: أمونيوس بن هرمياس استاذ يحيى النحوي وغيره . إلا أن الحكمة الأفلاطونية لم تنعدم بانعدام معلميها ، إذ لا ينعدم في الطبيعة ولا في التاريخ . وإنما استحالت صورتها فدخلت في قالب النصرانية على طريق ديونيزيوس وغيره . كما أنها دخلت في قالب الإسلام. وقد تعرضنا بنسبة ذلك إلى ما أشتهر بين مؤرخي الإسلام من إجتماع يحيى النحوي بعمرو بن العاص عند افتتاحه مصر. وبينا أن هذا الاجتماع لا أصل له لتباين التواريخ بين وفاة يحيى النحوي وهي سنة ٥٧٠ مسيحية تقريبا ، وافتتاح مصر وهي في سنة اثنين وعشرين للهجرة الموافقة لسنة ستماية وأربعين مسيحية هـ.

وبقي علينا أن نلخص لك محصل ما تقدم، فنقول : إنه حيث تقرر أن موضوع الفلسفة هو الوجود وماهيته لا يخلو الأمر من أن يقال : إما أن الوجود هو هذا المحسوس ، أو أنه المحسوس والمعقول معا ، ولا يتصور قول رابع يعتد به، وهذا ما تحققناه من تاريخ الفلسفة اليونانية . فإن حكماء يونان ذهبوا أولاً إلى أن الوجود هو هذا المدرك بالحس ، وما احتوى عليه من القوى . وذلك هو الدور الأول في تاريخ حكمة اليونان . كان منتهاه ظهور السوفسطائية واستيلاء الشك على الأذهان . ثم برز انكساغورس ، وسقراط ، وأفلاطون وأرسطا طاليس ، وبينوا ما للعقل من الأهمية في ادراك الوجود ، فجعلوا الوجود عقلا ، إلا أنه أشكل عليهم بيان مصدر المادة وماهيتها ، ولم يجدوا للاتصال بينهما مساغا .

فبالغ أفلاطون في تجريد العقل وتفريده ، حتى كأنه لم يبق لوجود المادة وجها . وبالغ أرسطو في إنكار الكليات ، وإثبات اتصال الصورة العقلية بالمادة في الأفراد ، حتى لم يجد وجهاً للتوفيق بين عالم العقل ، وعالم المادة . وهذا هو الدور الثاني من الفلسفة اليونانية المعروف عند العرب : بالفلسفة المدنية . فلم يبق بعده إلا الرجوع الى قول الأولين ، وحصر الوجود في المادة حسبما فعله ابيقورس وغيره من دهرية زمانه ، أو القول بوحدة العقل والمادة على ما ذهب إليه أصحاب الرواق . وإذ قد تبين سقوط تلك المذاهب ، لم يبق للخروج من

هذه الورطة إلا اختيار ما هو مسلم في الأقوال السابقة ، والسعي في التوفيق بين الجميع . وهذا ما حاوله جالينوس وغيره من المفسرين لأفلاطون وأرسطو في القرن الأول والثاني بعد المسيح ، إلى أن افضى الأمر إلى المذهب الأسكندراني إلى إنتهاء القرن الخامس بعد المسيح ، وهو منتهى الفلسفة اليونانية .

وبقي علينا أن نذكر كيفية انتقال الحكمة اليونانية إلى العرب ، وتاريخ نقل مصنفاتهم من اليونانية إلى العربية، مع الإشارة إلى ما هو الأهم من موضوع تلك الكتب ، حتى يتبين لكم مصادر حكمة الإسلام التي هي كالرابطة بين فلسفة اليونان ، والفلسفة الأوروباوية في القرون المتوسطة. هـ.

أفضى بنا سياق الكلام على ما كنت عاهدتكم به سابقا من ذكر انتقال الفلسفة اليونانية[1] إلى العرب ، وانتشارها في البلاد الإسلامية مع سائر علوم

---

(١) حركة النقل والترجمة واليونان إلى العرب :
سبق وأشرنا في مناسبة سابقة ، إلى أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية ، حيث أمر خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفي عام ٨٥ هـ) بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء، ويذكر ابن النديم : ان هذا يعد أول نقل في الإسلام وخلفت الدولة العباسية (١٣٢ - ٦٥٦هـ = ٧٥٠ - ١٢٥٨م) دولة بني أمية ، وفي غضون القرن الأول لدولة العباسيين (أي إلى حوالي عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠م) كانت عظمة الامبراطورية الاسلامية في ازدياد، أو هي على الأقل حافظت على ما كان لها . وفي عام (١٤٥ هـ - ٧٦٢ م) أسس أبو جعفر المنصور ثاني خلفاء البيت العباسي : مدينة بغداد ، لتكون عاصمة الأمبراطورية بدل دمشق ، فسرعان ما فاقت دمشق في بهجة الدنيا وجمالها ، وطغى نورها الفكري على نور البصرة والكوفة ، ولم يكن يباريها إلا : القسطنطينية . وكانت قصور المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥م) والرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩م) والمأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣م) وغيرهم في بغداد ملتقى العلماء والشعراء ولا سيما من الجهات الشمالية الشرقية للدولة . وكان لكثير من خلفاء بني العباسي ولع بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها ملكهم .
ومنذ عصر الرشيد ، على الأقل، وجدت في بغداد دار الكتب ومعهد للعلماء . بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفي عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص ، شرع في نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق السريانية في الغالب، إلى لغة العرب ، وقد ألفت مختصرات لكتب اليونان وشروح لها .

حتى إذا بلغ النشاط العلمي أعلى ذرى صعوده، كانت عظمة الأمبراطورية الإسلامية في دور=

اليونان . وهي مقدمة لازمة يجب تقديمها قبل البحث عن تأثير حكمة اليونان في أفكار العرب .

= الهبوط ! فالعصبيات والسخائم القبلية - التي لم تهدأ في عهد بني أمية - تراجعت في الظاهر فقط ، أيام بني العباسي ، أمام الوحدة السياسية الوثيقة العرى ، وبقيت أيضا منازعات أخرى متزايدة في حدتها ، كالجدل في مسائل الكلام ، والجدل الميتافيزيقي الفلسفي ، على نحو ما حدث في أثناء تدهور الامبراطورية الرومانية الشرقية . على ان خدمة الدولة ، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق ، ما كانت لتحتاج إلا لقليل من ذوي العقول الممتازة ، ففنيت كثير من القوى الفتية ، وتلاشت في الانهماك في الترف ، ووقعت أخرى في السفسطة والتلاعب بالألفاظ وفي دعوى العلم . هذا إلى أن الخلفاء لجأوا في حماية أمبراطوريتهم ، إلى الاستعانة بقوة أمم فتية أبعد عن ترف التحضر وإنحلاله ، فاستعانوا أول الأمر بالخراسانيين من أهل إيران ، ثم استعانوا بالترك من بعدهم . وفيما يتعلق بحركة النقل من التراث اليوناني للعربي ، يتبين استفادة العرب من السريان إذ أن ما قاموا به من ترجمة ، آلت فائدته إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادي يكادون جميعا يكونون من السريان ونقلوا ما نقلوه : إما عن التراجم السريانية أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

هذا الجانب الذي سبق وذكرناه عن كيفية انتقال التراث اليوناني للمسلمين ، اعني بداية الحركة الرسمية للنقل والترجمة من المراكز الخارجية ، قد جعل الباحثون يقررون - إلى مدة ليست بالبعيدة - بأن الإسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت تلك الحركة الرسمية في عهد المنصور العباسي ، وبلغت ذروتها أيام المأمون ، وإن اتصال الفلسفة اليونانية بالإسلام ، إنما تم حين استحرضت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج (من بيزنطة مثلا) وبخاصة ان العرب تخلصوا من مكتبة الاسكندرية ، حين أمر الخليفة : عمر ابن الخطاب قائده : عمرو بن العاص بحرق المكتبة ولكن الأبحاث الحديثة أثبتت بصورة قاطعة : ان مراكز البحث الفلسفي كانت منتشرة في العالم القديم الذي فتحه المسلمون وان هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمي . كما اثبت البحث العلمي - أيضاً - كذب قصة حرق مكتبة الاسكندرية ، وتهافت تلك القصة التي استند عليها بعض مؤرخي العرب بغير تحفظ وبدون تمحيض علمي أو تثبت تاريخي .

وقد قدم لنا : ماكس مايرهوف بحثا عن كيفية انتقال العلم اليوناني للعالم العربي عنوانه : من الاسكندرية إلى بغداد

Dr. Max Meyerhof: Von Alexndrien Nach Baghdax وقد ظهر في :SBpaw(أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم القسم الفلسفي التاريخي عام ١٩٣٠) من ص ٣٩٠ فما بعدها - أثبت مايرهوف في مطلعه أن مدرسة الاسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر ، وكانت هي المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة التي بقيت في البلاد التي غزاها=

فأقول: بأن أول ما يجب تقريره في المسألة أن اتصال العرب إلى معرفة الفلسفة اليونانية ، لم يكن عن طريق واحد ، بل إنه وقع على طرق شتى منها : مطالعة ما ترجم إلى العربية من مصنفات الفلاسفة . منها : الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة للانتصار لأحد المذاهب على عادة تلك الأعصار ، ومنها : الحكم والمنتخبات المقتبسة من المطولات لا سيما على يد السريانيين . ومنها : مطالعة كتب الفنون كالطب، والكيميا، والصناعة، لالتباس هذه العلوم بالفلسفة سيما منذ القرن الأول للمسيح . فهذه جملة مصادر الفلسفة اليونانية عند العرب ، أخذوا الغث منها والسمين بلا تمييز بين الصحيح المحقق والمكذوب ، ولا بين القديم والحديث . فهي حينئذ مسائل تعين النظر فيها على الترتيب .

فأولها : أن يسأل كيف اتصل العرب الى معرفة الحكمة اليونانية ؛ فهذا يتناول مباحث منها : تعيين الكتب المنقولة الى العربية ، وتاريخ نقلها ، وأسماء النقلة .

= العرب في دفعتهم الأولى ، ثم يضع المشكلة التي تقابل الباحثين في هذا المجال دائما حيث يذكر : «إن الدليل على طريق الانتقال المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم ، أو بعبارة أصح لم يسوقوه في وضوح وجلاء» ورأى مايرهوف : ان ابحاث : بو مشترك وأوليري عن انتقال الفلسفة، أو براون عن انتقال الطب ، لم تكن كافية لتبين لنا مراحل الاتصالات الأولى بين الاسلام ، والفلسفة اليونانية وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية في الاسكندرية وفي انطاكية وحران ، لم يمسها المسلمون بسوء ، وجدت مدارس فلسفية وعلمية في : الرها ونصيبين، والمدائن ، وجندبسابور .

وبالاضافة لما سبق فهناك احتمالات اخرى عن الطريق غير المباشر في دخول الفلسفة اليونانية والتحامها في معركة مريرة قاسية مع مفكري الاسلام .

١ ـ وأول هذه الاحتمالات : المناقشات الشفوية بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة المنبثة كنائسهم في العالم الاسلامي ، وقد حدث تبادل الآراء والأسلحة .

٢ ـ الاحتمال الثاني : أن يكون من المسلمين من تردد على : (الاسكول) وهي المدارس الملحقة بالكنائس والأديرة وعرف اجزاء من الفلسفة .

٣ ـ الاحتمال الثالث : أن تكون معرفة المسلمين الأوائل بالفلسفة اليونانية ، انما تمت عن طريق الغنوصية، وقد كانت الغنوصية تحمل في أعمال فلسفتها كثيرا من عناصر الفلسفة اليونانية .

وثانيها: معرفة موضوع تلك الكتب صنفاً صنفاً ، ليتضح ما اقتبسه العرب منها مقتصرين على أهمها وأشدها تأثيراً في أفكار الناس مع إغضاء النظر عن الباقي . إذ لو أردنا استقصاء كل ما نقل إلى العربية من الكتب المتعلقة بالفلسفة لاستغرقنا المدة المعينة لهذه المحاضرات ولأفضى ذلك إلى الاطناب الممل وخير الكلام : ما قل ودل .

قال في كشف الظنون: كانت العرب في صدر الإسلام لا تعتد بشيء من العلوم إلا بلغتها ومعرفة أحكام شريعتها ، وبصناعة الطب . فانها كانت موجودة عند أفراد منهم لحاجة الناس إليها . وذلك منهم صونا لقواعد الإسلام ، وعقائد أهله عن تطرق الخلل من علوم الأوائل قبل الرسوخ في الأحكام ، حتى يروى أنهم أحرقوا ما وجدوا من الكتب في فتوحات البلاد .

واستمر ذلك الى آخر عصر التابعين . ثم حدث اختلاف الآراء وانتشار المذاهب ، فآل الأمر إلى التدوين والتحصين . . . وأعلم أن علوم الأوائل كانت مهجورة في عصر الأموية ، ولما ظهر آل عباس ، كان أول من اعتنى منهم بالعلوم الخليفة الثاني: أبو جعفر المنصور. وكان رحمه الله مع براعته في الفقه مقدما في علم الفلسفة وخاصة في النجوم ، محباً لأهلها . ثم لما أفضت الخلافة الى السابع : عبد الله المأمون بن الرشيد ، تمم ما بدأ به جده ، فأقبل على طلب العلم من مواضعه . . . فداخل ملوك الروم وسألهم وصله ما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا اليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون ، وأرسطو وبقراط ، وجالينوس ، واقليدس ، وبطليموس ، وغيرهم .

وأحضر لها مهرة المترجمين ، فترجموها على غاية ما أمكن . . . هـ محل الحاجة مختصراً .

وحكى صاحب الفهرست ، أن أحد الأسباب في كثرة كتب الفلسفة وغيرها في البلاد الإسلامية أن المأمون رأى في منامه ، كأن رجلا أبيض اللون مشرباً حمرة واسع الجبهة ، مقرون الحاجب أجلح الرأس ، أشهل العينين حسن الشمائل ، جالس على سريره قال المأمون : وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة ،

فقلت من أنت ؟ قال أنا ارسطا طاليس ، فسررت به وقلت: أيها الحكيم ، أسألك. قال : سل ، قلت: ما الحسن؟ . قال ما حسن في العقل، قلت : ثم ماذا ، قال ما حسن في الشرع ، قلت : ثم ماذا قال : ما حسـن عند الجمهور ، قلت : ثم ماذا ، قال : ثم لا ثم ![1]

قال صاحب الفهرست: إن هذا المنام كان من أوكد الأسباب في إخراج الكتب ، فإن المأمون ، كتب الى ملك الروم يسأله الإذن في انفاذ ما هو مختار من كتب الحكمة القديمة . . . إلى آخر ما حكاه هـ.

وفي رواية أخرى ، لابن ابي أصيبعة في تاريخ الحكماء : أن المأمون رأى في منامه كأن شيخا بهي الشكل جالس على منبر وهو يخطب ويقول : أنا أرسطو طاليس .

فانتبه من منامه ، وسأل عن ارسطا طاليس . فقيل له : رجل حكيم من اليونانيين. فأحضر حنين بن اسحق ، إذ لم يجد من يضاهيه في نقله ، وسأله نقل كتب الحكماء اليونانيين الى اللغة العربية وبذل له من الأموال والعطايا شيئاً كثيراً هـ.

ومثل هذه الحكايات لا تشفي غليلاً ، وهي أشبه بالخرافات[2]. إذ حياة الأمم وانتقالها من طور من التمدن إلى طور آخر ، لا تتعلق برؤ يا رآها خليفة من الخلفاء في منامه على فرض صحتها . ولا أسباب بعيدة ، وعروض عميقة

---

(١) الفهرست لابن النديم :ص ٣٣٩/المكتبة التجارية/القاهرة ، حيث وردت هذه‌العبارات بنصها .

(٢) نحن نقبل قول سانتلانا هذا بكثير من التحفظ ، فمما لا شك فيه ان الحكام خاصة في تلك العصور كان يعول على قبولهم أو حماسهم للنقل كثيرا ، بل إن بداية انتقال تراث من أمة إلى أخرى ، كان يتوقف على موافقة الحاكم أو عدمها ، والدليل على ذلك ما كان من أمر الفلسفة أيام الخلفاء العباسيين حيث شجعها المأمون ونهى عنها الرشيد، وهكذا لا يمكننا ان نتجاهل موقف الفرد المؤثر كخليفة في انتقال التراث ، وطبقا لهذا المفهوم نحن لا نستبعد إن هذا الهاتف كان على الأقل مشجعا للمأمون على نقل وترجمة التراث اليوناني ، وكما نعلم فتلك الحركة بلغت أوجها أيام المأمون ، بينما ركدت أيام بعض الخلفاء الآخرين ، وهذا يؤيد مرة أخرى أثر موقف الخليفة أو مدى تشوقه إلى تراث بعينه أو ثقافة بذاتها على الأخذ بها.

ينبغي استنباطها على من رغب في الوقوف على حقيقة التاريخ .

والأشبه ، ان العرب في صدر الإسلام ، وإبتداء انتشارهم في البلاد المشرقية لم يكن لهم بالعلوم غناية ، وأن ذلك لم يكن قصداً منهم ، وصونا لقواعد الإسلام كما زعمه صاحب كشف الظنون ، بل لما في طباع الأمم الغير المتمدنة من إزدراء العلم ، وعدم الإكتراث بأهله . ثم أنهم لما طال مكثهم في الشام ومصر والعراق ، وخالطوا أهلها وأختلطوا بهم ، سارت فيهم حضارة الروم[1] والفرس والصابئة[2]، فتمدنوا ، وتحضروا فأثار ذلك شوقهم إلى حصول العلم ، بقدر ما حصلوه من التمدن ، فضلا عما تحققوه من الحاجة إلى العلوم في قضاء أوطارهم وعلاج أبدانهم ، وتدبير مصالح المسلمين من معرفة :

---

(١) لعل الأثر الحضاري الذي يعنيه المؤلف هنا بالنسبة للمسلمين الأوائل والذي نسبه للروم والفرس والصابئة هنا ، هو تلك البدع التي نقلت عن طريق هؤلاء ولعل اشدها الغنوصية ومنها بنوع خاص : المانوية والمزدكية ، فان غنوصها كان أخطر غنوص على العالم الاسلامي .
والغنوص او الغنوسيس كلمة يونانية الأصل معناها : المعرفة .

(٢) الصابئة : من العرب صنف بصبو إلى الصابئة ، وهم من يعتقد في الأنواء اعتقاد المنجمين في السيارات ، حتى لا يتحرك ولا يسكن ولا يسافر ولا يقيم إلا بنوء من الأنواء فيقول: مطرنا بنوء كذا . والصابئة أمة كبيرة من الأمم الكبار وهم ينقسمون إلى مؤمن وكافر قال تعالى : «إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» . وهؤلاء كانوا قوم إبراهيم الخليل عليه السلام وهم أهل دعوته وكانوا «بحران» فهي دار الصابئة ، وكانوا صابئة حنفاء ، وصابئة مشركين .
والصابئون : جمع صابئي ، وهو من انتقل إلى دين آخر ، وكل خارج من دين كان عليه إلى آخر غيره سمي في اللغة: صابئا . والدين الذي فارقوه هو تركهم التوحيد إلى عبادة النجوم أو تعظيمها .

وأنظر الملل والنحل جـ ص ٢٧١ ، جـ ص ٥٥ . وينبغي أن ننوه هنا إلى سذاجة الفكرة التي أوردها سانتلانا فيما يتعلق بسريان حضارة الروم والفرس والصابئة للمسلمين ، فقد اعتبر أسلحة الدمار الموجهة للدين الاسلامي بهدف تقويض دعائمه بذور حضارة ومدنية !؟ ولقد أطلقت هذه التسمية : «الصابئة» عليهم في القرنين التاسع والعاشر الميلادي (الثالث والرابع من الهجرة) ، وكانوا ينسبون حكمتهم المصطبغة بصبغة التصوف والأسرار المكنونة Mystische Weixheit إلى هرمس المثلث الحكمة Hermes Trismegistos وأورانيوس Uranius وغيرهم : (وأنظر طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة : ج ١ ص ١٦ ، ١٧ طبعة مصر ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢م ، الفهرست : ص ٣١٨ ، ٣٢٠ طبعة ليبتزج) .

الحساب والطب والهندسة ، والعلوم الحربية ، والعلوم السرية كالكيمياء والتنجيم لما كان ذائعا في تلك الأعصار من الأعتقاد بها ، وتعدادها من العلوم الضرورية للمعاش وللسياسة .

وأول ما نقل إلى العربية ، كتب الكيمياء على ما حكاه صاحب الفهرست قال :

كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى : حكيم آل مروان . وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة ، فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر - وقد تفصح في العربي - وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي للعربي . وهذا أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة[١] .

وقال في كشف الظنون : اصطفن القديم ، نقل لخالد بن يزيد كتب الصنعة وغيرها[٢]. فهو أول نقل وقع في الإسلام ، وترجم بعد ذلك شيء من كتب الطب.

ذكر صاحب الفهرست ، ونقله عنه القفطي : أن مسرجويه ويدعى : مسرجيس من أطباء اليهود كان على عهد عمر بن العزيز[٣] أي بين سنة ٩٨، ١٠١ للهجرة وترجم له كناش[٤] هارون القس . قال ابن ابي أصيبعة[٥]، نقلا عن ابن جلجل أن مسرجويه كان في أيام بني أمية ، وأنه تولى في الدولة المروانية

---

(١) الفهرست : ص ٣٣٨ / القاهرة . طبقا لهذا القول وهو أرجح الأقوال - تكون الترجمة قد بدأت منذ عهد بني أمية أيام خالد بن يزيد بن معاوية المتوفي عام ٨٥ هـ بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء .

(٢) الفهرست لابن النديم : ص ٣٤٠/ طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة .

(٣) عمر بن عبد العزيز : الخليفة العادل : أمير المؤمنين ، أبو حفص : عمر بن عبد العزيز ، خامس الخلفاء الراشدين توفي في رجب من سنة إحدى ومائة بدير سمعان بأرض المعرة ، وله أربعون سنة .

(٤) مفردها كناشة وهي الكراسة .

(٥) ابن أبي أصبيعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء جـ ١ ص ١٦٣.

تفسير كتاب : اهرن بن أعين الى العربية . وجده عمر بن عبد العزيز ـ رحمه الله ـ في خزائن الكتب ، فأمر باخراجه ، ووضعه في مصلاه واستخار الله في إخراجه للمسلمين للإنتفاع به ، فلما تم له على ذلك أربعون صباحاً أخرجه إلى الناس وبثه في أيديهم . قال سليمان بن حسان ـ أي ابن جلجل ـ حدثني ـ أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بهذه الحكاية في مسجد الترمذي سنة تسع وخمسين وثلثمائة هـ.

ويضاف إلى ذلك نقل الديوان قال صاحب الفهرست : فأما الديوان بالشام ، وكان بالرومية والذي كان يكتب عليه سرجون بن منصور، لمعاوية بن أبي سفيان[1] ، ثم منصور بن سرجون .

ونقل الديوان في زمن هشام بن عبد الملك[2]، إلى آخر ما ذكره يعني سنة مائة وستة للهجرة وسنة ١٢٥، وهي مدة خلافة هشام بن عبد الملك . هذا كل ما بلغنا ذكره من نقل الكتب في عهد بني أمية .

ثم حدث في آخر عهد بني أمية ، وأول عهد آل عباس من البدع في الدين وإختلاف المذاهب في الحكمة ، وكثرة المناظرة مع غير المسلمين مما أحوج كل فريق إلى التغلغل في العلوم وإستنباط مصادرها للتعاون والتمانع ، واشتدت العناية بذلك ، والحرص عليه . فلما كشفوا على ذلك كانوا كالعطشان يصل إلى الماء، فدخل الناس أفواجا في العلوم اليونانية ، وتكاثر طالبوها ، فازدادت رغبتهم ونفقت أسواقها، بقدر ما تبحروا فيها ، كما هو شأن العلم : إن الجاهل لا يرى له قدراً، والعالم يزداد فيه شوقاً بقدر ما ينال منه درجة . وزاد على ذلك تنافس الخلفاء والأعيان في تحريض الناس على ذلك ، وبذل الأموال لمن يتعاطاها .

---

(١) معاوية بن ابي سفيان : توفي سنة ستين هجرية بدمشق في رجب وله ثمان وسبعون سنة ، ولّي على الشام لمدة عشرين سنة إلا شهراً ، وكان من دهاة العرب .

(٢) هشام بن عبد الملك : الخليفة : أبو الوليد : هشام بن عبد الملك الأموي ، توفي سنة خمس وعشرين ومائة ، كانت خلافته عشرين سنة إلا شهراً . وكان ذا رأي وحزم وحلم ، وجمع للمال . عاش أربعا وخمسين سنة ، وكان حازما متيقظاً لا يغيب عن أمر ملكه .

قال ابن القفطي في ترجمة حنين بن اسحق : دخل حنين إلى بلاد الروم ، لأجل تحصيل كتب الحكمة وتوصل في تحصيلها غاية إمكانه ، وأحكم اليونانية عند دخوله الى تلك الجهات وحصل نفائس هذا العلم ، وعاد يلازم بني موسى ابن شاكر ، ورغبوه في النقل من اللسان اليوناني الى العربي وغرموا على ذلك المال العظيم .

وزاد ابن القفطي في تاريخه : وممن عنى باخراج الكتب بعد ذلك - أي بعد المأمون - من بلاد الروم محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر المنجم . وبذلوا في ذلك الرغائب ، وأحضروا الغرائب منها في الفلسفة والهندسة ، والموسيقى والأرثماطيقي والطب وغيرها ، وكان قسطا بن لوقا البعلبكي[1] ، لما حضر إلى بغداد قد أحضر معه منها شيئاً ونقله من لغة الى لغة ونقل له أيضاً هـ .

وذكر ابن أبي أصيبعه في غير ذلك الموضع اسماء من كان هؤلاء النقلة ينقلون لهم خارجاً عن الخلفاء . قال : فمنهم شيرشوع بن قطرب من أهل جندي سابور ، وكان لا يزال يبر النقلة ويهدي اليهم ، ويتقرب إلى تحصيل الكتب منهم بما يمكنه من المال . ومنهم : محمد بن موسى المنجم ، وهو أحد بني موسى بن شاكر الحساب[2] المشهورين بالفضل والعلم والتصنيف في العلوم الرياضية . وكان محمد هذا أبر الناس بحنين بن اسحق .

وقد نقل له حنين كثيراً من الكتب الطبية .

ومنهم : علي بن يحيى ، أحد كتاب المأمون ، وكان نديما له ، ومال إلى

---

(١) قسطا بو لوقا : كان يجب ان يفضل على حنين بن أسحق لفضله ونبله وتقدمه في صناعة الطب . وقد ترجم قسطا قطعة من الكتب القديمة ، وكان بارعاً في علوم كثيرة منها : الطب والفلسفة والهندسة ، فصيحا باللغة اليونانية ، جيد العبارة بالعربية ، توفي بأرمينية عند بعض ملوكها .

(٢) بنو موسى : محمد وأحمد والحسن ، بنو موسى بن شاكر وكان أصل موسى بن شاكر وهؤلاء القوم ممن تناهى في طلب العلوم القديمة ، وبذل فيها الرغائب . توفي محمد بن موسى سنة تسع وخمسين ومائتين في شهر ربيع الأول .

الطب فنقلوا له منه كتباً كثيرة ، وغيرهم ممن يطول نقل اسمائهم هنا تجدونهم في تاريخ الأطباء لأبن ابي اصيبعة .

وآخرهم : محمد بن عبد الملك الزيات ، قال : إنه كان يقارب عطاؤه للنقلة والنساخ في كل شهر الفي دينار .

قال ابن أبي أصيبعة : ان بني شاكر كانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم : حنين بن اسحق ، وحسين بن الحسن، وثابت بن قرة[1] وغيرهم ، في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة .

فاذا أضيف إلى ذلك، ما كان عليه العلماء من مزيد الإجتهاد ، وإفراط الشوق إلى العلم ، لما كنا نستغرب ما ناله العرب في ذلك العصر من التقدم على سائر الأمم . بلغنا عنهم ما لا نتصوره في زماننا هذا ، منه ما يحكي عن أبي الخير[2] بن الخمار ، وأبي علي[3] بن زرعة أنهما ماتا حسرة بمقالة : يحيى بن عدي[4] في الحجج المبطلة لكتاب القياس .

ومنه : ما حكاه ابن بطلان عن شيخه ابي الفرج بن عبد الله بن الطيب قال : بقي عشرين سنة في تفسير ما بعد الطبيعة ، ومرض من الفكر فيه مرضة كاد يلفظ نفسه فيها هـ.

وما حكاه ابن سينا نفسه قال : قرأت ما بعد الطبيعة ، فما كنت افهم ما فيه والتبس على غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لي

---

(١) ثابت بن قرة : أبو الحسن ثابت بن قرة بن مروان ، ولد سنة ٢٢١ وتوفي سنة ٢٨٨ ، وله سبع وسبعون سنة شمسية ، كان صيرفيا بحران ، وله عدة كتب في مختلف الفنون .

(٢) أبو الخير بن الخمار : أبو الخير بن سوار ، قرأ على يحيى بن عدي ، من أفاضل المنطقيين ، ولد في ربيع الأول سنة ٣٣١ .

(٣) أبو علي بن زرعة : هو: أبو علي عيسى بن إسحق بن زرعة ، أحد المتقدمين في علم المنطق ، والنقلة المجودين ، ولد ببغداد في ذي الحجة سنة ٣٣١ هـ.

(٤) يحيى بن عدي : أبو زكريا : يحيى بن عَدي بن حميد بن زكريا المنطقي ، قرأ على أبي بشر متى ، وعلى أبي نصر الفارابي ، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية .

محفوظاً، وانا مع ذلك لا أفهمه ، ولا المقصود به . وأيست من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه.

وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين وبيد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه علي ، فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم ، فقال لي اشتر مني هذا فإنه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه فاشتريته ، فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب : ما بعد الطبيعة . فرجعت الى بيتي وأسرعت في قراءته ، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه قد صار محفوظاً لي على ظهر القلب ، وفرحت بذلك وتصدقت ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى هـ.

فمن كان هذا حاله وحياته ، جدير بأن ينال من العلم مرامه ، وإن كثر مثل هؤلاء في أمة ، فهي لا محاله تلحق من التقدم والمبادرة في العلم الدرجة العليا التي احرزها العرب في ذلك العصر.

ونقل الكتب اليونانية إلى العربية إبتداء[1] في الحقيقة في عهد آل عباس ، وهو ينقسم ثلاثة أدوار: فالدور الأول من خلافة أبي جعفر المنصور ، إلى وفاة هرون الرشيد[2] أي من سنة ١٣٦ الى ١٩٣ هجرية . قال المسعودي في مروج الذهب عند ذكر المنصور العباسي : وكان أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغة العجمية إلى العربية منها كتاب : كليلة ودمنة ، وكتاب السند هند . وترجمت له كتب ارسطاطاليس من المنطقيات وغيرها . وترجم له كتاب : المجسطي لبطليموس .

وكتاب: ارثماطيقي، وسائر الكتب القديمة من اليونانية والرومية ، والبهلوية والسريانية .

فمن الطبقة الأولى من المترجمين : البطريق[3] . قال ابن أبي أصيبعة: أنه

---

(١) الأنسب : ابتدأ

(٢) هارون الرشيد : أحد الخلفاء العباسيين (١٧٠ - ١٩٣ هـ)

(٣) البطريق : هو: يحيى النحوي ، ويلقب: بالبطريق وسبق ترجمته أنظر يحيى النحوي .

كان في أيام المنصور . ويحيى بن البطريق كان في عهد المنصور أيضاً، وترجم طيماوس لأفلاطون، وكتاب : أوقليدس في الهندسة . وفي غير ذلك الموضع : جورجيس ، وهو أول من إبتدأ في نقل الكتب الطبية إلى اللسان العربي ، عندما استدعاه المنصور ، وكان كثير الإحسان اليه هـ .

وجورجيس بن جبرئيل الطبيب عاش سنة ١٤٨ هجرية .

قال ابن أبي أصيبعة في ترجمته : وقد نقل للمنصور كتباً كثيرة من كتب اليونانيين إلى العربية .

وتيادورس ترجمة[1] كتاب أنالوطيقا الأول ، وقد أصلحه حنين فيها بعد. ومنهم : سلام الأبرش ، ذكره صاحب كشف الظنون. قال : إنه من النقلة القدماء في أيام البرامكة ، وباسيل المطران .

قال صاحب الفهرست : ـ ونقله عنه القفطي في تاريخ الحكماء ـ كتاب المجسطي أول من عني بتفسيره وإخراجه إلى العربية : يحيى بن خالد بن[2] برمك ، وفسره له جماعة فلم يتقنوه . ولم يرض بذلك ، فندب لتفسيره : أبا حسان ، وسلما صاحب بيت الحكمة ، فاتقناه . وإجتهد في تصحيحه بعد أن أحضر النقلة المجودين ، فاختبر نقلاهم وأخذ بأفصحه، .وأوضحه ، وقد قيل إن الحجاج بن مطر نقله أيضاً هـ.

---

(١) الأنسب : ترجم .

(٢) يحيى بن خالد بن برمك : هو أوبو الفضل : يحيىٰ بن خالد بن برمك ، وزير هارون الرشيد وكان جده : برمك من مجوس بلخ . اشتهر برمك وبنوه بسدانته ، وقد سار ابنه : خالد ، وولى الوزارة لأبي العباس . وكان يحيى من النبل والعقل ، وجمع الخلال على أكمل حال . وكان المهدي ، قد ضم إليه ولده هارون الرشيد ، وجعله في حجره فلما استخلف هارون عرف له حقه ، فقلده الأمر ، ودفع له خاتمه ، وكان الرشيد يعظمه وإذا ذكره قال : أبي ، وجعل اصدار الأمور وايرادها إليه ، إلى أن نكب البرامكة ، وحبسه ، وقتل ابنه : جعفرا ، وكان يحيى من العقلاء الكرماء البلغاء لم يكن كيحيى وكولده أحد في الكفاية والبلاغة والجود والشجاعة . مات في سجنه سنة ١٩٠ هـ.

ومن المترجمين في الدور الأول : عبد الله بن[1] المقفع ، مات نحو سنة ١٤٢ . قال ابن القطفي : هو أول من اعتنى في الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية ـ لأبي جعفر المنصور ـ وهو فارسي النسب ، الفاظه حكيمة ، ومقاصده من الخلل سليمة . ترجم كتب أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة وهي كتاب : قاطيغورياس ، وكتاب : باري أمينياس ، وكتاب : أنالوطيقا . وذكر أنه ترجم ايساغوجي تأليف : فرفوريوس الصوري ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندي المعروف بكليلة ودمنه الخ .

ومنهم : يوحنا بن ماسويه[2] . قال ابن القفطي : كان نصرانياً سريانياً في أيام هارون الرشيد ، وولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقرة ، وعمورية ، وسائر بلاد الروم لما افتتحها المسلمون . ووضعه أميناً على الترجمة ، ورتب له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه .

وخدم الرشيد والأمين والمأمون ، ومن بعدهم من الخلفاء إلى أيام : المتوكل . فتبين أن نقل الكتب في الدور الأول ، كان مقصوراً أغلبه على الكتب الطبية ، وشيء من الكتب المنطقية ، وكتب الهندسة على ما كانت تقتضيه حاجة الناس في ذلك الوقت . وقد وافق ذلك استحكام علم الكلام ، وإنتشار مذهب المعتزلة ، فيشبه أن يكون شيء من أقوالهم مأخوذاً من الكتب المترجمة في ذلك العصر ، سيما الكتب المنطقية والطبية .

تلخيص المحاضرة السادسة عشر ، إن مسئلة انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب تنقسم إلى قسمين أولها : البحث عن كيفية اتصال العرب إلى معرفة كتب الفلسفة ، بأن نعين الكتب المنقولة ، وتاريخ نقلها ، وأسماء النقلة .

---

(١) عبد الله بن المقفع : مجوسي الأصل فارسي ، ساهم مساهمة كبيرة في نقل كتب اليونان في عهد المنصور اشتهر بترجمته لكتاب : كليلة ودمنة . وكان كاتباً لأبي جعفر المنصور توفي ابن المقفع عام ١٣٩ هـ .

(٢) يوحنا بن ماسويه : هو : أبو زكريا : يحيى بن ماسويه ، كان فاضلاً طبيباً مقدما عند الملوك ، عالماً مصنفا ، خدم المأمون والمعتصم ، والواثق والمتوكل .

وثانيها : أن نلخص موضوع أهم تلك الكتب ليعرف منه ما اقتبسه العرب . أما ما ذكره صاحب الفهرست من الرؤ يا التي رآها المأمون ، فهو من باب الروايات لا من التاريخ . لأن تمدن الأمم وما يقع فيه من الإنقلاب له أسباب بعيدة غير هذه المصادفات . والأشبه أن نقل الترجمة نشأ عن إنتشار التمدن بين العرب وامتد باتساع حضارتهم شيئاً فشيئاً ، بحسب ما دعت إليه الحاجة .

أول نقل في العربية هو نقل : الصناعة ، لخالد بن يزيد بن معاوية . وكتاب أهرون القس في : الطب ، ترجمه : ماسر جويه ، لعمر بن عبد العزيز بين سنة ٩٨ ، سنة ١٠١ هـ ويضاف إلى ذلك نقل الديوان في أيام هشام بن عبد الملك أي بين سنة ١٠٦ ، سنة ١٢٥ هـ .

هذا ما بلغنا عن خدمة الترجمة في أيام بني أمية ، ثم لما استحكمت العرب في البلاد المشرقية ، وسار فيهم التمدن ، وكثرت الحاجة إلى علم ، كثرت رغبتهم إلى مطالعة الكتب اليونانية وذلك أيام آل عباس . فاعتنى الخلفاء والأعيان بذلك غاية الإعتناه . ذكر[1] أسماء بعض الأعيان الذين اعتنوا بذلك ، وما كانوا ينفقونه من الأموال ، وإن تاريخ الترجمة ينقسم إلى ثلاثة أدوار قلنا في المحاضرة الفارطة ، أن الدور الأول من تاريخ الترجمة ينتهي إلى هارون الرشيد .

والدور الثاني : من ولاية المأمون سنة ١٩٨ إلى سنة ٣٠٠ وهي الطبقة الثانية من المترجمين . منهم : يحيى ، ويدعى : يوحنا بن البطريق . قال القفطي : يوحنا بن البطريق الترجمان ، مولى المأمون كان أميناً على الترجمة ، حسن التأدية للمعاني ، ألكن اللسان في العربية ، وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب . وهو تولى ترجمة كتب أرسطاطاليس خاصة ، وترجم من كتب أبقراط ، مثل حنين وغيره هـ .

ومنهم : الحجاج بن يوسف بن مطر الوراق الكوفي عاش سنة ٢١٤

---

(١) لعلها : ذكرنا ، حيث سبق ان أشار المؤلف إلى ذلك ، وأعطى الأمثلة لهذه الأسماء .

هجرية وقسطا بن لوقا البعلبكي عاش سنة ٢٢٠ ، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي عاش سنة ٢٢٠ ، وحنين بن اسحق توفي سنة ٢٦٠ وقيل سنة ٢٦٤ . وقال القفطي في تاريخ الحكماء : ـ عند ذكر حنين بن اسحق ـ أختير للترجمة وأمن عليها وكان المتخير له : المتوكل على الله ، وجعل له كتاباً نحارير ، عالمين بالترجمة ، كانوا يترجمون ، ويتصفح ما ترجموا : كاصطفن بن باسيل ، وموسى ابن خالد الترجمان ، ويحيى بن هارون ، ومنهم ابنه : اسحق بن حنين توفي سنة ٢٩٨ .

قال ابن أبي أصيبعة : ونقل اسحق من الكتب اليونانية إلى اللغة العربية كتباً كثيرة ، إلا أنّ جل عنايته ، كانت مصروفة إلى نقل الكتب الحكمية مثل كتب : أرسطاطاليس وغيره من الحكماء . أما حنين : أبوه ، فكان مهتماً بنقل الكتب الطبية وخصوصاً كتب : جالينوس ، حتى أنه في غالب الأمر ، لا يوجد شيء من كتب جالينوس ، إلا وهي بنقل حنين أو بإصلاحه ، لما نقل غيره هـ . ومنهم : ثابت بن قرة الصابي توفي سنة ٢٨٠ ، وحبيش بن الحسن ويدعى : حبيش الأعسم بن أخت حنين ، توفي سنة ٣٠٠ . وأيوب المعروف : بالأبرش .

وعيسى بن يحيى بن إبراهيم ، من تلاميذ حنين في النقل . وأبو عثمان : سعيد بن يعقوب الدمشقي : كان يترجم لعلي بن عيسى وزير المأمون ، وأبو نوح بن الصلت وغيرهم ، ممن تجدون ذكره وترجمته في كشف الظنون ، وفي تاريخ الحكماء للقفطي ، وفي طبقات الأطباء لابن أبي صيبعة . وقد نقل في هذا الدور أهم الكتب اليونانية في كل فن منها : المجسطي ترجمة ابن البطريق للمأمون ، والحكم الذهبية لفيثاغورس ، وجمل مصنفات أبقراط ، وجالينوس ، وكتاب طيماوس لأفلاطون ، وكتاب السياسة المدنية لأفلاطون أيضاً ، وكتاب النواميس له . وجوامع المحاورات الأفلاطونية لجالينوس ، وكتاب المقولات لأرسطا طاليس . كل ذلك على يد : حنين بن اسحق ، وغير ذلك على يد : حبيش وابن ناعمة ، وبقية المترجمين من هذه الطبقة سنبينه فصلاً فصلاً عند ذكر المصنفات .

والدور الثالث : وهو الطبقة الثالثة من المترجمين منهم . متى بن يونس قال القفطي : كان ببغداد في خلافة الراضي بعد سنة عشرين وثلثمائة وقيل سنة ثلاثين ومنهم : سنان بن ثابت بن قرة توفي سنة ٣٦٠ ، ويحيى بن عدي توفي سنة ٣٦٤ ، وعيسى بن سربخت مجهول تاريخ وفاته . وأبو علي بن زرعة من سنة ٣٣١ إلى سنة ٣٩٨ ، وهلال بن أبي هلال الحمصي . كان أكثر اشتغالهم في هذا الدور ترجمة الكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو وتفاسيرها للإسكندر ، وليحيى النحوي وغيرهما . فصلاً عن بقية الكتب الهندسية والعلمية التي لا تخص الفلسفة .

وقد تبين من مجرد تعداد ما نقل إلى العربية في أثناء الدور الثاني والثالث : إن العرب كانوا قد حصلوا منذ القرن الثاني وسيما القرن الثالث للهجرة على ما لم يصل إلى بلاد الإفرنج إلا بعد ذلك بأربعمائة عام فأكثر . وفي ذلك سر حضارة العرب وبروزهم على من عاصرهم من الأمم . كان لا يضاهيهم إلا حضارة الروم في ذلك العصر ، فنشأ من ذلك ما هو مشهور من اتساع دائرة المعارف ، ونفاق[1] سوق العلم ، وكثرة الإكتشافات والتقدم في الطب والهندسة وعلم المناظر والعلوم الطبيعية ، ما بلغ نهايته في القرن الرابع للهجرة وهو عصر ابن سينا والطبري الطبيب ، وتلميذه : محمد بن زكريا[2] الرازي ، وأبو ريحان البيروني صاحب تاريخ الهند . وناهيك من ذلك ما بلغنا عن خزائن الكتب في تلك الأعصار وولوع الناس بها .

حكى يحيى بن عدي قال : عرض على شرح الإسكندر الأبروديين[3] ، على كتاب سمع الكيان ، وكتاب البرهان بمائة دينار وعشرين دينار ، فمضيت

---

(١) لعلها : ونطاق .

(٢) محمد بن زكريا الرازي : وموضعه من علم الفلسفة والطب مشهور ، وألف في ذلك كتباً كثيرة وولد عام ٢٥١ هـ وهناك خلاف في تاريخ وفاته ويقع فيما بين ٣١١ ، ٣١٣ هـ . وهو طبيب المسلمين غير مدافع ، كان ينفر من علم الكلام ، ودرس المنطق . ولقد كانت كتب الرازي في الطب ، أكبر كتب الطب في العصور الوسطى ، وقد ترجمت إلى اللاتينية ، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا ينازع حتى القرن السابع عشر !

(٣) صحة الإسم : الإسكندر الأفروديسي .

لأحتال في الدنانير ، ثم عدت فأصبت القوم قد باعوا الشرحين في جملة كتب ، على رجل خراساني بثلاثة آلاف دينار ، وقال غير يحيى : إن هذه الكتب التي أشار إليها كانت تحمل في الكم .

وحكي يحيى بن عدي أيضاً قال : التمست من إبراهيم بن عبد الله الناقد النصراني فصى[1] سوفسطيقا وفصى[1] الخطابة وفصى[1] الشعراء ، بنقل حنين بخمسين ديناراً ، فلم يبعها ، وأحرقوها وقت وفاته .

قال القفطي : فانظر إلى همة الناس في تحصيل العلوم ، والإجتهاد في حفظها . والله لو حضرت هذه الكتب المشار إليها في زماننا هذا ، وعرضت على مدعى علمها ما أدوا فيها : عشر معشار ما ذكر هـ .

وكلام القفطي ، يشير إلى زمانه ، وهو نحو منتصف القرن السابع من الهجرة ، فماذا يقول في عصرنا هذا ومن هذا القبيل ما بلغنا من تكاثر خزائن الكتب ، وعدة الكتب فيها .

حكي ابن سينا عن نفسه ، لما قدم بخارى لعلاج السلطان نوح بن منصور قال : سألته الأذن في دخول دار كتبهم ، ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب . فأذن لي فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على البعض . في بيت كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد ، وطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت إليه ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما رأيته قبل ولا رأيته أيضاً من بعد .

وحكى ابن السنبدي ، وكان من أهل العلم بالإسطرلاب والهيئة : كان الوزير أبو القاسم علي بن أحمد الجرجاني ، تقدم في سنة خمس وثلاثين وأربعمائة قبل وفاته ، باعتبار خزانة الكتب بالقاهرة ، وأن يعمل لها فهرست ويرم ما

---

(١) لعلها : نص .

أخلق من جلودها. وأنفذ القاضي : أبا عبد الله القضاعي ، وابن خلف الوراق ليتوليا ذلك ، وحضر القصر . وحضرت لأشاهد ما يتعلق بصناعتي ، فرأيت من كتب النجوم والهيئة ، والفلسفة خاصة : ستة آلاف وخمسمائة جزء .

وكان أيضاً بحلب ـ في أيام آل حمدان ـ خزانة من الكتب مشهورة ، فيها من كل فن ، لا سيما من التاريخ والشعر ، ومن فلسفة الأوائل ما لا يحصى . وزيد على ذلك ، ما جمعه : الوزير القفطي مدة حياته من الكتب ، وأوصى به إلى أمير حلب عند وفاته . منه ترجمة كتاب : يحيى النحوي في قدم العالم ، وتفاسير الإسكندر ، وثامسطيوس وغيره ، على أرسطا طاليس . إلى غير ذلك من الآثار النفيسة .

وكان بقرطبه[1] ـ في أيام الحاكم الأموي ـ أي في منتصف القرن الرابع

---

(١) بعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢ هـ ـ ٧٥٠ م) فر أحد أمراء البيت الأموي وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللأندلس كلها . وظلت السيادة الأموية لأكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ = ٩١٢ ـ ٩٦١ م) وهو أول من لقب نفسه بلقب : خليفة ، وفي عهد ابنه : الحكم الثاني (٣٥٠ ـ ٣٦٦ هـ) . وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق ، وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ، بل نستطيع أن نقول أن حضارة المغرب هذه كانت أكثر فتوة ، وأكثر اتفاقاً مع بيئتها مما كانت في المشرق . وكانت الحياة العقلية في المغرب في أبسط صورها . وكان في الأندلس إلى جانب المسلمين يهود ونصارى أخذوا في عهد عبد الرحمن الثالث بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي . فأما أتباع : زرادشت ، أو منكرو الصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد ، وتكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة في المغرب . ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقهي واحد هو مذهب الإمام مالك ، حتى حين دخل بعد ذلك مذهب الشافعي وغيره لم يكن المذهب السائد . كذلك لم يكن فيها معتزلة يعكرون بمذهبهم الكلامي سلام الدين ومنذ القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى المشرق طلباً للعلم ، فكانوا يمرون بمصر، ويجاوزونها ، حتى يبلغوا أقاصي بلاد فارس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين .

وفي عام ٤٠٣ هـ خرب البربر مدينة قرطبة بعد أن كانت زينة الدنيا وانحلت دولة بني أمية ، لكنها ازدهرت مرة أخرى أطناء القرن الخامس الهجري ، وهو العصر الذهبي للأندلس .

ونحن في كلامنا السابق هذا نقدم سبباً للاضمحلال الثقافي والفكري خلافا للتخريب الفلسفي =

للهجرة ، خزانة كتب فيها ما يقرب من أربعمائة ألف مجلد ، فكيف ضاع كل ذلك واضمحل ، حتى لم يبق له في البلاد المشرقية ، ولا في المغرب عين ولا رسم .

أقول : إن لذلك أسباباً ، أولها : إن اتساع العلوم ودخول الفلسفة فيه من المنافع الظاهرة ما لم يخل من مفاسد ، لا يسع إنكارها ، منه تكاثر البدع والإستبداد بالعقل ، والإزدراء بالشريعة ، والطعن في دعائم الإسلام . حتى صار في بعض الأوقات كأنه لا وفاق بين الإسلام والحكمة .

يحكى عن ابن المقفع المترجم الشهير ، أنه كان يصرح بالثنويه ، وافتتح بعض مسائله :

بسم النور الرحمن الرحيم . . . . . . أما بعد فتعالى النور الملك العظيم . وكان تكوين الأشياء من لا-شيء ، حتى قال : إن كون شيء من لا شيء لا يقوم له من الوهم مثال . ، وما لا يقوم في الوهم مثاله ، فمحال . ومما يورد من رسائله قوله : أخرج زعم الشيطان الجاهل الذي يسر عليك الجهالة ، ويأمرك أن لا تبحث ، ولا تطلب ، ويأمرك بالإيمان بما لا تعرف ، والتصديق بما لا تعقل ، فإنك زعيم لو أتيت السوق بدراهمك تشتري بعض السلع ، فأتاك الرجل من أصحاب السلع ، فدعاك إلى ما عنده وحلف لك أنه ليس في السوق أفضل مما دعاك إليه ، لكرهت أن تصدقه ، وخفت الغبن والخديعة ، ورأيت ذلك ضعفاً وعجزاً منك حتى تختار هـ .

هذا ولا حاجة إلى ذكر تغالى بعض شيوخ المعتزلة في مذهبهم . وقد زاد عليه بعضهم وهم : الحدبية ، اتباع : فضل الحدبي ، القول بتناسخ الأرواح .

وقال غيرهم وهو : ابن عفار ، أن شحم الخنزير ودماغه حلال . ذكره

=للعقول الذي عزى إليه سانتلانا الكبوة في الشرق والغرب ، وأعني به الفتن والحروب والانقلابات ، التي غالبا ما يعالجها العقل الفلسفي المتأمل : بالحكمة والتدبير ! بل وأحيانا يستطيع تجنبها بالأخلاق السقراطية التي وضع صاحبها أول شريعة للتعامل الإنساني مستعينا بالفضيلة . . . فضيلة العقل !

ابن حزم في كتاب : الملل[1] وقال الحابطية[2] : إن للعالم الهين : قديم ، هو الله تعالى ومحدث هو : المسيح . والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة .

وذهب ثمامة بن الأشرس[3] ـ وهو من ندماء المأمون ـ والحظى عنده ، أن اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة تراباً ، لا يدخلون جنة ولا ناراً ، وكذا البهائم والأطفال ، وغير ذلك مما لا يحتمله هذا المختصر وهو مشهور وفيها أوردناه كفاية .

وقد ذهب محمد بن زكريا الرازي ، إلى قول جمع فيه بين مذهب الفيثاغوريين ومذهب الصابئة ، كان يقول : إن هناك قدماء خمسة : الباري سبحانه ، ثم النفس الكلية ، ثم الهيولي الأولى ، ثم المكان أي : الخلاء ، ثم الزمان المطلقان . وتفصيل ذلك في تاريخ الهند للبيروني ، وفي محصل الإمام الرازي . وكان إبن الراوندي[4] يشهر بأقوال الدهرية[5] . وينكر وجود الإله .

---

(١) الفصل في الملل والنحل ، صحة اسم الكتاب لابن حزم .

(٢) اسم هذه الفرقة : الحابطية : نسبة لأحمد بن خابط .

(٣) ثمامة بن أشرس : هو : ثمامة بن أشرس النميري ، زعيم الفرقة الثمامية والمتوفي سنة ٢١٣ هـ . وكان ثمامة زعيم القدرية أيام المأمون والمعتصم والواثق : وقيل : إنه هو الذي أغوى المأمون ودعاه للإعتزال .

(٤) إبن الراوندي : من رجال الطبقة الثامنة من المعتزلة وهو: أحمد بن يحيى وكنيته : أبو الحسين ، وقد انسلخ عن الدين وأظهر الإلحاد والزندقة ، فطردته المعتزلة ، ووضع كتباً كثيرة في مخالفة الإسلام .

(٥) مذهب الدهرية Zrwanismus ، من زرفان . زروان = دهر ـ الذي صار ـ كما في الأخبار المأثورة : دينا ظاهراً يجاهر الناس بالإعتراف به في عهد يزدجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ ـ ٤٥٧ م) وله أثره الكبير في المفكرين الذين لا يتصل فكرهم بالدين في هذا المذهب الغيت النظرة الأثنينية للكون . وذلك بأن جعل الزمان الذي لا نهاية له (ذرفان = دهر) هو المبدأ الأسمى . واعتبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم . أو حركة الأفلاك وقد نال هذا المذهب الجديد إعجاب أهل النظر الفلسفي . فتبوأ مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي وفي الآراء المشعبية إلى يومنا هذا .

ولكن متكلمي الإسلام أنكروه إنكارهم للمادية (Materialismus) . والكفر بالله الخالق (Atheismus) وما إليها ولم يكن اصحاب المذهب المثالي (Idealisten) من الفلاسفة أقل إنكاراً له المتكلمين .

ولو يسعنا الوقت ، لكنا نورد من مثل ذلك كثيراً .

حتى قال ابن تيمية الحنبلي : ، ما أظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسي ، ولا بَد أن يعاقبه مما أدخل على هذه الأمة . والحق ، أن فيما أوردناه كفاية لإيضاح شدة إنكار أئمة الإسلام في ذلك العصر للفلسفة وعلم الكلام ومن ذلك ما ينسب للقاضي : أبي يوسف الحنفي : من طلب الدين بالكلام تزندق ، ومن المال بالكيميا أفلس ، ومن حدث بغرائب الحديث كذب . وما يروي عن الإمام الشافعي : لأن يبتلي المرء بكل ما نهى الله عنه خير له من الكلام ، ولقد أطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننت أن مسلما يقول ذلك ، ولو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه كما يفر من الأسد .

وكان الإمام ابن حنبل[١] يرى : أنه لا فرقَ بين الزنديق وأهل الكلام .

وقال ابن خلكان ، في سيرة أبو عبد الله المحاسبي الصوفي المشهور بالزهد والورع ، كان الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه يكره النظر[٢] في علم الكلام وتصنيفه فيه . وهجره ، فاستخفى من العامة ، فلما مات ، لم يصل عليه إلا أربعة نفر هـ . فتبعهم العامة على عادتهم من عدم التمييز بين الصالح والطالح ، وعدو الإسلام ، والمنتصر له ، حتى لم يبق للعلم ملتجأ ببغداد .

وفي ذلك ما حكاه ابن الأثير في تاريخه : وفي هذه السنة أي : ثلثمائة وعشرة توفي : محمد بن جرير الطبري ، صاحب التاريخ ببغداد ، ودفن ليلاً بداره ، لأن العامة اجتمعت ومنعت من دفنه نهاراً ، وادعوا عليه الرفض ، ثم ادعوا عليه الإلحاد . وكان علي بن عيسى يقول : والله لا يسأل هؤلاء عن معنى الرفض والإلحاد ، ما عرفوه ولا فهموه . . . هكذا ذُكره ابن مسكويه . وأما ما ذكره من تعصب العامة ، فليس الأمر كذلك ، وإنما بعض الحنابلة تعصبوا

---

(١) ابن حنبل : أحمد بن محمد بن حنبل الذهلي الشيباني . أحد الأعلام . وكان إماما في الحديث . وضروبه إماما في الفقه ودقائقه ، إماما في السنة ودقائقها ، إماما في الورع وغوامضه ، إماماً في الزهد وحقائقه . توفي سنة إحدى وأربعين ومائتين .

(٢) الأنسب : يكرهه لنظره في علم الكلام .

عليه ، ووقعوا فيه ، وتبعهم غيرهم ، وكان الحنابلة لا يحصون كثرة .

وذكر في تاريخ سنة ٣٢٣ : وفيه عظم أمر الحنابلة ، وقويت شوكتهم وصاروا يكسبون دور القواد والعامة ، وإن وجدوا نبيذاً أراقوه ، وإن وجدوا مغنية ضربوها ، واعترضوا في البيع والشراء ، ومشى الرجال مع النساء والصبيان .

وكانوا إذا مر بهم شافعي[1] المذهب ، أغروا به العميان فيضربونه بعصيهم حتى يكاد يموت ، وقد تفاقم الأمر بمرور الزمان .

ومن هذا القبيل أيضاً ما حكاه القفطي في تاريخ الحكماء ، عن عبد السلام الجيلي البغدادي ، المعروف بالركن . قال : كان عبد السلام هذا قد قرأ علوم الأوائل وأجادها ، واقتنى كتباً كثيرة في هذا النوع ، واشتهر بهذا الشأن شهرة تامة ، وله تقدم في الدولة الأمامية الناصرية ، وحصل له بتقدمه حسد من أرباب الشر ، فثلبه أحدهم بأنه : معطل ، وأنه يرجع إلى أقوال أهل الفلسفة في قواعد هذا الشأن ، فأوقعت الحفظة عليه ، وعلى كتبه ، فوجد فيها الكثير من علوم القوم ، وبرزت الأوامر الناصرية بإخراجها إلى موضع ببغداد يعرف : بالرحبة ، وأن تحرق بحضور الجمع ، ففعل ذلك ، وأحضر لها عبيد الله التيمي البكري المعروف : بابن المارستانية ، وجعل له منبر صعد عليه ، وخطب خطبة لعن فيها الفلاسفة ، ومن يقول بقولهم ، وذكر الركن عبد السلام هذا : بشر . وكان يخرج الكتب التي له كتاباً كتاباً ، فيتكلم عليه ويبالغ في ذمه ، وذم مصنفه ، ثم يلقيه من يده لمن يلقيه في النار . أخبرني[2] الحكيم يوسف السبتي الإسرائيلي قال : كنت ببغداد يومئذ تاجراً ، وحضرت المحفل ، وسمعت كلام ابن المارستانية ، وشاهدت في يده كتاب : الهيئة لابن الهيثم[3] ، وهو يشير إلى

---

(١) الشافعية : نسبة إلى الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ) صاحب المذهب الفقهي الثالث . كان يعتمد في أكثر أمره على السنة . وهو أحد الأئمة الأربعة .

(٢) ما زال الحديث هنا للقفطي .

(٣) الحسن بن الهيثم : عاش في القاهرة في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) رجلاً من أعظم الرياضيين والطبيعيين في العصور الوسطى وهو : أبو علي محمد بن الحسن بن=

الدائرة التي مثل بها الفلك وهو يقول : وهذه الداهية الدهياء ، والنازلة الصماء ، والمصيبة العمياء ، وبعد اتمام كلامه ، خرقها ، وألقاها إلى النار .

قال [1] : استدللت على جهله وتعصبه إذ لم يكن في الهيئة كفر ، وإنما هي طريق للإيمان ، ومعرفة قدرة الله عز وجعل فيها أحكمه ودبره .

واستمر الركن عبد السلام في السجن معاقبة على ذلك ، إلى أن أفرج عنه في يوم السبت رابع عشر شهر ربيع الأول سنة تسع وثمانين وخمسمائة هـ محل الحاجة .

وقريب من ذلك ما يحكى عن الشيخ : علي بن أبي علي الملقب بالآمدي ، قال عنه القفطي : إنه كان مبرزاً في علم الأوائل والمنطق نزل بغداد ، فجفاه الفقهاء وتجافوه ، ووقعوا في عقيدته . وخرج من العراق إلى مصر ، فدخلها في ذي القعدة سنة ٥٩٢ ونزل في المدرسة المعروفة . بمنازل العز . . . وناظر بمصر ، وحاضر ، وأظهر بها تصانيفه في علوم الأوائل ، ونقلت عنه ، وقرأها عليه من رغب في شيء من ذلك . . . . . هـ محل الحاجة . غير أن القفطي لم يتمم قوله .

قال ابن خلكان : مجلد ٢ صفحة ٣ في ترجمة الشيخ سيف الدين الآمدي : تصدر بالجامع الظافري بالقاهرة مدة ، واشتهر بها فضله ، واشتغل عليه الناس ، ثم حسده جماعة من فقهاء البلاد ، وتعصبوا عليه ، ونسبوه إلى فساد العقيدة ، وانحلال الطوية ، والتعطيل ، ومذهب الفلاسفة والحكماء ، وكتبوا محضراً يتضمن ذلك ، ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به الدم . .

قال : فترك البلاد ، وخرج منها مستخفياً ؛ إلى آخر ما ذكره .

= الهيثم ، باللاتينية : Alhazem وكان ابن الهيثم يرى : إن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً ، وأكبر كتب ابن الهيثم كتاب : المناظر . الذي إنتهى إلينا مترجماً ومهذباً باللاتينية . وتوفي إبن الهيثم سنة ١٠٣٨ م .

(١) أي : الحكيم يوسف السبتي الإسرائيلي . وهو أحد تلامذة الفيلسوف الإسرائيلي إبن ميمون .

ومثل ذلك ما وقع في جزيرة الأندلس ، وإحراق كتب الغزالي في الأندلس وفي المغرب الأقصى مشهور .

وحكي أبو حيان في تفسيره البحر ، أن أهل المنطقة بجزيرة الأندلس ، كانوا يعبرون عن المنطق « بالمفعل » تحرزاً عن صولة الفقهاء ، حتى أن بعض الوزراء أراد أن يشتري لابنه كتاباً في المنطق ، فاشتراه خفية خوفاً منهم ، مع أنه أصل علم وتقويم كل دهر[1] هـ .

قال الشريف المرتضى في الإتحاف ، قال الشيخ تقي الدين السبكي : لا تشتغل من العلوم إلا بما ينفع وهو : القرآن ، والسنة ، والفقه ، وأصول الفقه ، والنحو ، بأخذها عن شيخ سالم العقيدة ، وتجنب علم الكلام ، والحكمة اليونانية . وليس على العقائد أضر من شيئين : علم الكلام ، والحكمة اليونانية . وهما في الحقيقة علم واحد ، وهو : العلم الإلهي . لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم ، والمتكلمون : طلبوه بالعقل والنقل .

وكان الشافعي ينهي الناس عن الإشتغال بعلم الكلام ، ويأمرهم بالإشتغال بالفقه ، وهو طريق السلامة هـ . وهذا الكلام فيه من المجازفة ما لا يخفي .

قال الإمام الرازي في التفسير الكبير : وعن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب : المجسطي على عمر الأبهري . فقال بعض الفقهاء ما الذي تقرؤونه فقال : أفسر آية من القرآن ، وهو قوله تعالى : ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها ﴾ . وأنا أفسر كيفية بنيانها ، ولقد صدق الأبهري فيما قال هـ .

قال الشعراني في اليواقيت ناقلاً عن ابن عربي قال في مقدمة الفتوحات : إياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف أو معتزلي مثلاً ، وتقول هذا مذهب الفلاسفة والمعتزلة ، فإن هذا قول من لا تحصيل له ، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف مثلاً يكون باطلاً ، فعسى أن تكون تلك المسألة مما عنده من الحق . . . الخ .

---

(١) لعلها : أصل كل علم وتقويم كل ذهن .

والحق ما قاله ابن رشد في فصل المقال : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم . وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات ، وحث على ذلك . ثم أورد من الكتاب الشريف ما يؤيد قوله وأبسط[1] بيانه ، فعليكم بمراجعته لتنظر روح الإسلام في هذه المسألة .

ومع ذلك ، فلا شك أن مقاومة الأئمة كانت محققة في إبتداء أمرها . وهي لا محالة من أهم الأسباب في ركود ريح العلوم ، وتباعد الناس عنها . ثم التحق بذلك من الفتن والحروب ما شغل الناس بأنفسهم عن تعاطي العلوم ، فركدت ريح العمران ، وتناقصت العلوم بتناقصه ، كما أشار إليه ابن خلدون في مقدمته . ثم حروب الصليب ، ثم هجوم المغل على البلاد الإسلامية في القرن السابع . فكان ذلك من أعظم الأسباب في ضياع ما كان موجوداً في الخزائن سيما خزانة : بخارى[2] وخزانة : سمرقند ، وما كان موجوداً بحلب ، فإنهم لما دخلوها سنة ٦٥٨ ، ومزقوا من الكتب وأحرقوا ألوفاً لا تحصى . فهذه النوائب وغيرها مما تكرر في تلك السنين ، أدت إلى تلاشي الفلسفة وضياع مصادرها ، حتى لم يبق منها الآن في البلاد المشرقية ولا أثر .

تاريخ الترجمة في عهد آل عباس على ثلاثة أدوار : فالدور الأول : من خلافة أبي جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد أي من سنة ١٣٦ إلى سنة ١٩٣ وهي الطبقة الأولى من المترجمين منهم يحيى بن البطريق ، ترجم المجسطي في أيام المنصور . وجورجيس بن جبرئيل الطبيب عاش سنة ١٤٨ ، وعبد الله بن المقفع مات نحو سنة ١٤٢ ، ترجم البعض من الكتب المنطقية لأرسطا طاليس . ويوحنا بن ماسويه ، كان في أيام الرشيد وقد أدرك أيام المتوكل ،

---

(١) الأنسب : وبسط .

(٢) بخارى : من أعظم مدن ما وراء النهر ، وكانت قاعدة ملك السامانية . وهي مدينة كثيرة البساتين .

اعتنى في الأغلب بالكتب الطبية . وسلام الأبرش ، كان في أيام البرامكة . وباسيل المطران .

والدور الثاني : من ولاية المأمون سنة ١٩٨ إلى سنة ٣٠٠ وهي الطبقة الثانية من المترجمين منهم : يوحنا بن البطريق ، والحجاج بن مطر عاش سنة ٢١٤ ، وقسطا بن لوقا البعلبكي عاش سنة ٢٢٠ ، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي عاش سنة ٢٢٠ ، وحنين بن اسحق توفي سنة ٢٦٠ وقيل سنة ٢٦٤ ، وابنه : اسحق بن حنين توفي سنة ٢٩٨ ، وثابت بن قرة الصابي توفي سنة ٢٨٨ ، وحبيش بن الحسن ويدعى : حبيش الأعسم بن أخت حنين توفي سنة ٣٠٠ .

ومما ترجم في هذا العصر أغلب كتب ابقراط ، وجالينوس ، وأرسطو طاليس ، وشيء من كتب أفلاطون ، ومن التفاسير على الكتب المذكورة .

والدور الثالث : من سنة ثلثمائة للهجرة وهي تاريخ وفاة حبيش إلى منتصف القرن الرابع للهجرة .

ومن مترجمي هذه الطبقة : متى بن يونس ، وتاريخ وفاته مجهول ، إلا أنه يذكر عنه أنه كان ببغداد بين سنة ٣٢٠ وسنة ٣٣٠ . ومنهم سنان بن ثابت بن قرة توفي سنة ٣٦٠ . ويحيى بين عدي توفي سنة ٣٦٤ . وأبو علي بن زرعة من سنة ٣٣١ إلى سنة ٣٩٨ . وهلال بن هلال الحمصي ، وكان أكثر اشتغالهم : بالكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو . وبالمفسرين : كالإسكندر الأفروديسي ، ويحيى النحوي وغيرهما .

ثم ذكرنا ما نشأ من ذلك من المنافع والمفاسد أيضاً : كانتشار المذاهب المناقضة للإسلام والإستبداد بالعقل . فمنه : نفور الأئمة المقتدى بهم عن العلوم المتعلقة بالفلسفة ، وتحذيرهم الناس عن تعاطيها . فكان ذلك أول الأسباب في انحطاط العلوم ، وضياع الكتب المتعلقة بها .

---

(١) صحتها : حبيش .

والسبب الثاني : ما وقع من الحروب والفتن منذ القرن الرابع ، ضاع فيها ما كان موجود من الكتب في بغداد وبخارى ، وحلب ومصر ، وقرطبة مما يزيد على مئات ألوف من المجلدات .

قلنا في المحاضرة الفارطة ، إن العرب لم يأخذوا الفلسفة القديمة عن مأخذ واحد ، وأنهم قد اتصلوا إليها على طرق مختلفة فمنها : الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة للإنتصار لأحد المذاهب . ومنها : الحكم المنتخبة من المطولات . ومنها : تصانيف الأطباء ، ومنها : ما يتعلق بالعلوم السرية : كالتنجيم والكيميا مما بينه وبين الفلسفة التباس في القرن الأول فما بعده . فهي حينئذ خمسة أصناف تنقسم إليها مصادر الحكمة عند العرب ، تعين أن ننظر فيها صنفاً صنفاً على التوالي .

الصنف الأول : مصنفات الفلاسفة ، فأقول : إنه لم يبلغ من مصنفات قدماء اليونانيين إلى العرب ـ أعني الطبيعيين منهم ـ إلا كتباً موضوعة منها : ما ينسب إلى انباذقليس وهو كتاب : ما بعد الطبيعة . وكتاب الميامر ، وأصله سرياني ، لأن الميامر عبارة سريانية معناها : الخطب، وكتاب في بطلان المعاد الروحاني فضلاً عن الجسماني ذكره صاحب كشف الظنون ، ويترجم أيضاً : بكتاب المعاد الروحاني وبطلانه لبندقليس الحكيم . وقال القفطي في ترجمة إنبذقليس : تكلم في خلقة العالم بأشياء تقدح ظواهرها في أمر المعاد . . . . وله تصنيف في ذلك رأيته في كتب الشيخ : أبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي ، التي وقفها على بيت المقدس الشريف ولا يعرف لأبناذقلس عن اليونان إلا كتاب في الطبيعة بقيت منه نبذة . فلا شك أن الكتب المنسوبة له من الموضوعات الأفلاطونية أو الباطنية ، وسيأتي الكلام عنها عند ذكر الكتب المكذوبة بإسم مشاهير الفلاسفة . وأما ديموقراطيس ، فقد ذكر القفطي له تآليف في الجزء الذي لا يتجزأ قال : فإنها منقولة إلى السريانية ، ثم إلى العربية ، إلا أنه لا يوجد في القفطي ولا في غيره اسم النقلة ، ولا بيان الكتب المترجمة ، ولا تاريخ النقل . ويوجد في كشف الظنون ذكر كتاب : الحيوان لديمقراطيس . قال :

ذكر فيه طبايعه ومنافعه فلا يعلم من كلامه هل هو مترجم[1] ؟ .

أما فيثاغورس ، فقد قال صاحب الفهرست : له رسائل تعرف بالذهبيات ، وإنما سميت بهذا الإسم ، لأن جالينوس كان يكتبها بالذهب إعظاماً لها وإجلالاً . والذي رأينا لفيثاغورس من الكتب : رسالته في السياسة العقلية ، رسالته إلى متمرد سقلية ، رسالته إلى سيتفانس في استخراج المعاني ، وقد تصار هذه الرسائل بتغير امليخس[2] هـ . وكفى بذكر أمليخي دليلاً على أنها من الموضوعات الأفلاطونية الذائعة في القرن الثاني فما بعده .

وأمليخوس ، من مشاهير الأفلاطونيين كما علمتم ، ولا يعلم له شرح لكتب فيثاغورس . أما الرسالة إلى متمرد سقلية ، فهي موجودة باليوناني ولا شك في أنها مكذوبة على فيثاغورس . وأما الرسالة في استخراج المعاني ، فالمترجح أنها الكتب المتعلقة بعلم التنجيم . وقد ذكر ابن أبي أصيبعة كتباً أخرى منها : كتاب الألواح ، وقد يوجد في مكتبة فيرنسا بإيطاليا كتاب يسمى بالألواح أيضاً منسوب لفيثاغورس ألف كتاباً في النفس ، لعله ما ذكره ابن أبي أصيبعة كتباً أضربنا عن ذكرها ، إذ لا فائدة من تعدادها ، وهي من الكتب المؤلفة بعد عصر فيثاغورس بأجيال للإنتصار للمذهب الأفلاطوني ، ولغير ذلك من المقاصد . ولم يبق لنا مما يشبه أن يكون من مؤلفات فيثاغورس[3] أو تلاميذه إلا الأبيات الذهبية سميت بهذا الإسم عند الفيثاغوريين إعظاما لها . هي مشهورة بين العرب أدرجها حنين بن أسحق في مجموع الحكم . وابن مسكويه في كتاب : آداب العرب والفرس ، وشرحها أحمد بن الطيب السرخسي[4] ،

(١) كشف الظنون : ج ١ ص ٤٥٦ (طبعة الأستانة) .

(٢) وقد تصاغ هذه الرسائل بتفسير امليخس ، هكذا في الفهرست .

(٣) مؤلفات فيثاغورس : من المعروف أن فيثاغورس لم يدون بنفسه شيئاً ، ولما كان أتباعه قد نسبوا إليه أعمالهم الخاصة على سبيل الولاء ، فإن تقييم أفكاره هو من الصعوبة بمكان .

(٤) السرخسي : هو : أحمد بن محمد بن الطيب السرخسي ، أحد العلماء المعروفين ، وأحد فلاسفة الإسلام وكان معلماً للمعتضد بالله ، ونديماً له ومع ذلك جاء قتله على يد المعتضد في المحرم سنة ست وثمانين ومائتين .

تلميذ أبي أسحق الكندي في رسالة سماها : كتاب في وصايا فيثاغورس فرأيت أن أترجمها لكم :

احترم الآلهة حسبما يوجبه القانون . . . ثم ما لا يحل بها الموت من الأرواح المفارقة . . . ولا تحلف اليمين ، واحترم أبويك ، وذوي القربى منك . اختر لنفسك صديقاً من أخيار الناس ، فكن لقوله مذعنا ، ولما يفعله في منفعتك ، معتقداً ما أمكنك ، والإمكان هنا قريب من الإيجاب .

ثم عليك أن تعود نفسك على الإمساك عما أنا ذاكره لك أولها : أمر بطنك وفرجك ، ثم الغضب والنوم ، واحذر أن ترتكب قبيحاً في وقت ما ، سواء كنت على خلوة أو مع غيرك ، فإن أول واجب عليك أن تستحي من نفسك قبل كل أحد .

إلزم الإنصاف دائماً قولاً وفعلاً ، لا تشرع في أمر بدون استعمال العقل ، بل أعلم أن الموت حال بجميع الناس لا محالة .

أما المال ، فإنه مما يجتمع تارة ويتلف أخرى ، فيهون كلا الحالين عليك .

وما يصيب البشر من الأذى عن الأسباب السماوية ، فاصبر عليه ، ولا تشتكي ، بل استمر في تدارك ما ضاع طاقتك[1] . واعلم أن ما يصيب الأخيار من هذه النوائب ليس في الحقيقة بكثير .

إن الناس يأتون من الكلام كثيراً ، فمنه الجيد ، ومنه الرديء ، فلا تعجب به ، ولا تأبى استماعه ، وإن سمعت كذباً ، فهون على نفسك الصبر عليه .

وعليك بما أنا قائله في جميع أعمالك ، لا يحملنك أحد قولاً أو فعلاً على أن تأتي ما لا يجمل من القول ، أو من الفعل .

تفكر قبل الشروع في عمل ، هل فيه ما يستقبح ؟ ولا تعمد إلى عمل وأنت به جاهل .

---

(١) لعلها بكل طاقتك .

واختبر أولاً ما يناسب كل حال ، تعيش هنياً .

لا ينبغي أن تهمل أمر صحة بدنك ، وتناول من الطعام والشراب ما ليس بمفرط ، أي ما لا يضر ، وكذلك الرياضة .

تعود من تدبير المعيشة مما هو نقي ، بدون إسراف ، وإياك ما يجلب عليك الحسد .

لا تكن مسرفاً كالجاهل بما يناسب ، ولا تكن مقتراً ، واعلم أن كلاطر[١] في الأمور أحسنه .

لا تساعد عينك على النوم ، قبل أن تحاسب نفسك ثلاثاً عما فعلته في يومك ، فاسأل نفسك أولاً : ماذا تكسبته من خطأ ، ثم ما فعلته ، ثم ماذا أهملته من واجب . فابدأ من أوله وتتبعه فعلاً فعلاً ، فعاتب نفسك بما أساءت ، وأسرر بما أحسنت من عمل .

فعلى هذا ، فليكن حرصك واليك[٢] فاصرف همتك ، فإنها ترقيك إلى ذروة الفضيلة الإلهية . أي والذي وهب لأنفسنا الرابوع[٣] الذي منه نبعت الطبيعة الأزلية .

وإذا شرعت في عمل ، فابدأ في الإبتهال إلى الآلهة في اتمامه ، وتمسك بما أقوله .

أعلم ما عليه حال الآلهة الغير المائتة ، وحال البشر الميت ، فإن هؤلاء على الثبات الدائم ؛ والبشر يزول واحداً بعد واحد .

واعلم رسم الطبيعة أجمعا[٤] ، وأنها جارية على نمط واحد لا خلاف فيه ، فلم تكن ترجو ما لا يرجى ولا يخفاك شيء .

---

(١) لعلها : أن الأوسط .

(٢) لعلها : وإليه .

(٣) لعلها : الروح .

(٤) صحتها : جمعاء .

واعلم ، أن الناس أشقياء لفساد عقولهم ، وما لهم من سوء التدبير ، لا يبصرون ما لديهم ، لا خير[1] وهم لا ينصتون، منهم الشرور إلا القليل ، هذا لما قدر على البشر من سوء التدبير ، فصاروا كالكرات تنقلب كل ناحية ، تصطك بعضها ببعض وهم لا يشعرون ، فإن ما جلبوا عليه من حب التشاجر والعدوان ، لا يفارقهم ويفسد عليهم معاشهم ، وهو فيه[2] خفي ، فلا ينبغي مقاومته ، بل أن تفر منه فرور المتساهل . أيها الإله الأعظم ، أيها الأب ، إنك لتنقذ الناس أجمعين من كثير مما هم فيه من البلايا ، لو كشفت ما انطوى عليه ضميرهم ، وإنما أنت فتجلد فقد كان الإنسان من جنس آلهه ، فتبدي الطبيعة الإلهية خفي الأسرار .

فإن نلت من ذلك حظاً ، ولازمت وصيتي مواظباً ، وصفيت نفسك مما يشوشها ، فقد نجوت . عليك باجتناب ما ذكرته لك من الأغذية ، وبملازمة التزكية ، فقد تظفر بخلاص النفس عن عقالها . وتتبع الأشياء مختبراً ، فاجعل العقل دليلاً ، والق إليه عنانك ، فإنك عند فراقك البدن تسير إلى معالي الأثير ، فتصير بعد أن كنت انساناً ممن لا يمسه الموت من الإلهية .

قال في كتاب الفهرست : ـ بعد ذكر فيثاغورس ثم تكلم بعد ذلك على الفلسفة ـ سقراط بن سقراطيس من أهل مدينة أثينا ، مدينة العلماء والحكماء ، بكلام لم يدروا منه كثير شيء والذي خرج من كتبه : مقالة في السياسة ، وقيل : إن رسالته في السيرة الجميلة له صحيحة .

والحق ان سقراط، لا يعلم له شيء من الكتب . والصحيح ما ذكره ابن أبي أصيبعة ، أول كلامه عن سقراط ، قال: ولم يصنف كتابا ولا أملي على أحد من تلاميذه ما أثبته في قرطاس ، وإنما كان يلقنهم عمن تلقينا[3] لا غير هـ.

وهذا لم يمنع صاحب طبقات الأطباء من أن يقول بعد صفحات ما نصه :

---

(١) لعلها : من خير .

(٢) لعله : وهو فيهم .

(٣) وإنما كان يلقنهم علمه ، ابن أبي أصيبعه: عيون الأنباء في طبقات الأطباء : ج ١ ص ٤٣ .

وينسب إلى سقراط[١] من الكتب رسالة إلى إخوانه في المقايسة بين السنة والفلسفة وكتاب معاينة النفس ، ومقالة في السياسة ، وقيل إن رسالته في السيرة الجميلة له صحيحة هـ.

وهي عبارة الفهرست بنصها ، وهذا التناقض كثير في مصنفي العرب ، لأنهم ينقلون بعضهم عن بعض ، فلا يثبتون على رأي في الأغلب إلا ونسخه ما اقتبسوه من غير صاحب ذلك الرأي .

والحق ، ما ذكرناه : أنه لم يكن لسقراط تأليف يذكر ، ولا نعلم من آرائه إلا ما رواه عنه أفلاطون في محاوراته ، وهو مشوب في الأغلب بأفكار أفلاطونية بحيث يصعب التمييز ، بين ما هو لسقراط ، وما هو لتلميذه : أفلاطون . ثم ما حكاه عنه تلميذه : اكسانوفون في كتابه المترجم : بالتذاكير ، أو التعاليق ، وهي محاورات لسقراط تتعلق بالفلسفة لا سيما بعلم الأخلاق ، والظاهر أنها أقرب لفظاً ومعنى لما كان عليه سقراط في الحقيقة مما يوجد في المحاورات الأفلاطونية ، فرأيت أن أترجم لك شيئا منها ، سيما وقد اعتنى حكماء العرب ـ في أول امرهم ـ بسقراط ومذهبه ، بأنا[٢] نجد في مصنفات أبي يعقوب الكندي رسالة مترجمة بكتاب : في فضيلة سقراط ، وأخرى في ألفاظ سقراط ، ورسالة ثالثة في المحاورة بين سقراط واوسيجانس ، ورسالة في خبر موت سقراط[٣] . ولأحمد بن محمد السرخسي تلميذ الكندي كتاب في ألفاظ سقراط ، ولثابت بن قرة : رسالة في الحجة المنسوبة إلى سقراط ، يعني بذلك : الخطبة التي ألقاها

---

(١) مؤلفات سقراط : كما نعلم ، فان سقراط لم يترك كتابات خاصة به ، وربما لم يكتب شيئا على الاطلاق ، وكل معلوماتنا الصحيحة عنه والخاطئة قد جاءت عن طريق : أرستوفان ، واكسانوفان ، وأفلاطون ، ممن عاشوا في هذاالجزء أو ذاك من سنوات عمره . أو عن طريق : أرسطو الذي ولد على الأرجح بعد حوالي : ثلاثة عشر عاما من العام الذي ـ تبعا لرواية أفلاطون ـ حوكم فيه سقراط ، وحكم عليه بالموت .

وفي الحقيقة ، اننا نجد آراء أرسطو وشهادته عن سقراط ورواياته ، أكثر رجحانا بالنسبة لفكر سقراط ومنهجه .

(٢) الأنسب : فإنا نجد .

(٣) القفطي : ٣٧٤.

سقراط عند حضوره مجلس الحكم ، التي هي من أول مصنفات أفلاطون[1].
فرأيت أن أترجم شيئا من المحاورات السقراطية تزيد ما ذكرته له محاضراتنا من أسلوب سقراط في البحث ، وكثرة حرصه على تحديد المعاني ، وعدم اكتراثه بالإلهيات[2] لاعتقاده ان علم الأخلاق هو الأهم لكل انسان قبل الخوض فيما هو أرفع هـ.

منتخبات من تذاكير اكسانوفون :

إني أريد أن أحكي هنا ما جرى بمحضري من الكلام بين سقراطيس، وارسطو ديموس[3] الملقب : بالصغير ، وقد جرى بنا سياق الحديث إلى ذكر الإله ، وكان سقراط قد علم أرسطو ديموس ، أنه لا يقرب القرابين ويستحقر صنعة الكهانة ، ويسخر ممن يعتني بالعبادة[4]:

فقال : أفي الناس من يعجبك براعته في الصنائع ؟ فقال : نعم ، وسمى من الشعراء والمصورين ، ممن كان يعده أبرع من غيره .

فقال سقراط : أيما عندك أرفع شأنا . . . أمن يصنع التماثيل العارية عن الحركة والعقل . . . أم من يصور الأشباح الحية المتحركة ؟![5]

---

(١) عيون الأنباء : ج١ ص ٢١٥.

(٢) هذا كلام جزافي يلقي به ستلانا ، فالحقيقة ان المحور الأساسي من وراء اهتمام سقراط بالأخلاق هو الإلهيات ، ولكنه أراد أن يكون طريق الفضيلة في الإنسان وتعليمه لها موصلاً للمعرفة الإلهية ، والإيمان .

(٣) لعله : اوتيديموس التي سميت المحاورة المعروفة باسمه ، والتي فيها يحمل سقراط على السوفسطائية ، ويبين أنه يمتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية .

(٤) سقراط واعظم الأدلة على وجود الله .
الحوار التالي بين سقراط وأحد محبيه ، يبين صدق ما سبق وأوردناه فان سقراط من خلال هذا الحوار يقدم لنا أعظم وأصدق دليل على وجود الله ، وهو ما يعرف بالاستدلال على المؤثر وجوده بما أسبغه على العالم من مخلوقات وآثار وتشهد مدى دقة وعناية الصنع الإلهي بحتمية وجود إلهي مدبر وحكيم .

(٥) هذا الدليل الذي يقدمه سقراط على وجود الله ، هو الذي اعتبره بعينه فضيلة الأستاذ الدكتور/ عبد الحليم محمود شيخ الجامع الأزهر من أقوى الأدلة على وجود الله من وجهة نظر بعض=

فقال : من يصنع الصورة الحية ، اللهم إلا إذا كانت تلك الصور من عمل المصادفة والاتفاق ، لا من عمل العقل .

قال سقراط : إذا فرضنا أشياء لا يظهر المقصود منها ، وأشياء أخرى بينة بالقصد والمنفعة ، فما قولك في تلك الأشياء ؟ . . . ما هي عندك من فعل العقل ، وما هي من فعل الاتفاق ؟!

قال : لا شك ، أن ما ظهر قصده ومنفعته من فعل العقل .

قال سقراط : أو ليس نرى ، أن صنع الانسان في أول نشأته جعل له آلات الحس ، لما في تلك الآلات من المنفعة الظاهرة ، فأعطاه البصر والأذنين ليبصر ويسمع ، ما يكون لعيشه صادقاً .

= الفلاسفة (العدد ٥١ من مجلة الجديد ص ١٣، ١٤) وناقش فضيلته هذا الدليل وفنده بعد عرضه .

وفي مقال آخر رأى فضيلته (العدد ٥٣ من الجديد ص ١٦، ١٧) ان هذه الطريقة في الاستدلال على وجود الله خاطئة .وان العهد اليوناني بوضعه أمور الدين من عقيدة وأخلاق ، وتشريع ، ونظام للمجتمع - على بساط البحث العقلي - إنما انفصل بذلك عن النظرية الدينية الصادقة . واستطرد فضيلته قائلا : ومن الحق أن نقول : ان العهد اليوناني كان له عذره في ذلك ، فقد كان النابغون فيه أمام دين خرافي ، فاضطروا إضطراراً إلى الإلتجاء إلى العقل ، ولكنهم بمجرد أن وصلتهم الرسالة الصادقة ، كان يجب عليهم مباشرة ، الأخذ بها في صفائها وطهرها !! ولكنهم لم يفعلوا ! ويرى فضيلة الدكتور عبد الحليم محمود كذلك ، ان الفكر اليوناني ومذهبه كان السبب المباشر لاثارة مثل هذه المسائل وفي وضع مسجلة وجود الله سبحانه موضع البحث ومحاولة اخضاعها للاستدلال ! ولقد انتهى فضيلته إلى معارضة وجهة النظر العقلية والتي تدعو إلى إقامة الأدلة أو البحث عن آثار تؤيد وجود الخالق ! ودعا فضيلته إلى اعتبار وجود الله أمر بديهي مسلم به ، ثم قدم عدة توصيات أشار إلى ضرورة العمل بها للحفاظ على كيان الدين الاسلامي .

وفي الحقيقة ، إنها دعوة صادقة تلك التي يدعو إليها شيخ الجامع الأزهر ، وهو يقف على رأس أعلى هيئة دينية في مصر لها وقارها وصداها في نفوس جميع المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها . ولكن لنا كلمة من التسليم بكل ما قاله فضيلته وهي: أن العقل ما زال ومنذ الأزل وسيظل دائما يبحث ويدقق فيما وراء هذا الكون، فيما وراء الطبيعة حتى وهو متسلح بأقوى أسلحة الايمان ، وليس هناك للان أقوى ولا أعظم من القرآن كأعظم هذه الأدلة الذي يتحدى به كل كائن . وكل زمان . وما أحوجنا إلى إخراج هذه الصور القرآنية الرائعة في نشرات واسعة وعميقة نسكن بها عقل المؤمن ونسكت بها لسان الكافر !

وما فائدة الروائح لو لم يكن لنا الخياشيم ؟ وكيف ندرك المطاعم ، ونفرق بين المر والحلو ، والمر ، لو لم يكن لنا لسان نذوق به ؟! إن بصرنا معرض للآفات . . . أو ليس ترى كيف اعتنت القدرة الإلهية بذلك . . . فجعلت الأجفان له كالأبواب ، لتمنع ما يصيب البصر ، وجعلت الأشفار[١] كالمناخل لتوقيها[٢] من أضرار الرياح . . . فما قولك في آلة السمع ، وهي تقبل جميع الأصوات ولا تمتلىء أبداً ؟!

أما رأيت الحيوانات . . . . . . كيف رتبت اسنانها المقدمة ، وأعدت لقطع الأشياء ، فتلقيها إلى الأضراس ، فتدقها دقا . . . . فاذا تأملت من ترتيب ذلك . . . . . . أيمكن لك أن تشك ، هل هي من فعل الاتفاق ، أو العقل ؟!

قال أرسطو ديموس : نعم، إذا تفكرنا في ذلك ، لا نشك في أنها من فعل صانع حكيم كثير العناية بمصنوعاته .

قال سقراط : ثم اعتبر ما فعل في الذكور من حب التناسل ، وفي الإناث من الحنين الى بنيها ، وما هو مغروز في كل حيوان من الشوق الى الحياة ، والنفور عن الموت . . . . . . أليس ذلك من عناية صانع ، قد أراد بقاء مصنوعاته ؟!

فاذا تحققت وجود العقل فيك ، فكيف تظن أنه لا وجود للعقل ، فيما هو خارج عنك ؟! مع أنه إذا تفكرت في الأرض واتساعها ، وقسمت ذلك بحسابك ، فقد تحققت انه ليس لك من الأرض إلا أخس جزء ، وأقله . وكذلك الرطوبة التي منها تركب جسدك ؛ فانها ليست من مجموع الرطوبة ، إلا أحقر جزء . وكذلك ، بقية ما في جسدك . . . . . . فكيف تظن انك منفرد تستبد بالعقل دون بقية العالم . . . . . . على سعته ورحبه . . . ! وان هذه

---

(١) لعلها : الاهداب .

(٢) صحتها : لتقيها .

المصنوعات ، التي لا تدخل تحت الحصر ، وهذاالنظام الغريب الحاصل فيها ، إنما نشأ عن عدم العقل ؟؟!

قال : لا والله ، وإنما لا أرى أصحاب هذه العجائب ، كما أشاهد أصحاب التماثيل والصور المصنوعة في عالمنا هذا !!

قال سقراط : إنك لا ترى نفسك المدبرة لبدنك ، فعلى هذا كان ينبغي لك ان تقول : إن أفعالك صادرة عن اتفاق ومصادفة لا عن العقل !

قال : إني لا أستصغر اللاهوت ، وإنما أراها تجل عن أن تكون محتاجة لعبادتي .

قال : إذا كانت لا تجل عن العناية بك ، كان من الواجب أن تحترمها . . .

قال : أعلم ايها الحبيب ، أن نفسك تدبر جسدك ما دامت مقارنة إياه ، فعليك ان تعتقد ، أن الحكمة الموجودة في العالم تدبر كل شيء ، كماشاءت !![1].

أتظن أن بصرك يقدر على إدراك ما بعد عنك على مسافة بعيدة ، وأن بصر الإله لا يقدر على أن يحيط على جميع ما في العالم . . . ؟! هـ ملخصا .

سئل سقراط مرة عن الشجاعة : هل هي صفة غريزية أم مكتسبة؟

قال : إنا نرى من الأبدان ما يصبر على التعب أكثر من غيره ، فالنفوس على مثل ذلك فمنها : ما هو أجرأ ، أو أقدم على الأخطار من غيرها .

وقد نرى اختلاف الناس في الشجاعة ، مع اشتراكهم في تربية واحدة ، ومنشأ واحد . ومع ذلك ، فإني أرى أن الطبيعة المجبولة على الشجاعة ، إنما

---

(١) هذه العبارة تأكيد صارخ لاهتمام بل لشدة اهتمام سقراط بالالهيات . ودحض لرأي سانتلانا الذي قرر فيه عدم إكتراث سقراط بالإلهيات . فلقد كان هدف سقراط من وراء معرفة الإنسان بنفسه وتدبره فيها ان يعرف ويتعرف بعد ذلك على خالقه !

تزداد إقداما بالتعليم والتمرن . وفيه اختلاف الأمم في الشجاعة ، إذا استعملت كل منها ما اعتادته من السلاح وهذا عام في جميع الأمور ، فان الناس قد تختلف بعضهم عن بعض بالطبيعة ، وكلهم يتقدم بالممارسة والرياضة ، فتحقق عندي أن كلهم يحتاجون إلى التعليم والمارسة ، إذا أرادوا اكتساب الفضل في أمر ما ، سواء كانوا مطبوعين عليه ، أو لم يكونوا هـ.

كان سقراط لا يفرق بين الحكمة ، ومكارم الأخلاق .

وكان يرى : أن من علم الحسن وعمل به ، واجتنب ما علم أنه قبيح ، فقد جمع بين الحكمة والفضيلة .

وقد سئل يوماً : هل يعد حكيما من علم الواجب ، ولم يعمل به ؟

قال : إني أراه جاهلاً ، وفاجراً معاً ، لأني أرى أن جميع الناس ، يختارون من المقدورات ما يرونه أصلح لهم وأنفع . ولذلك ، فاذا لم تستقيم سيرة المرء ، فقد كان بين الجهل والفجور معاً .

وكان يقول أيضا : إن العدل وغيره من الفضائل ، فروع من الحكمة ، لأن العدل وبقية الفضائل : من الحسن والخير ، ما لا يتردد في اختياره من كان له أدنى المام . بخلاف من لا علم له ، فانه لا يقدر عليها ، وإن حاوله فقد أخطأ لا محالة . والحاصل ، أن الحكيم يقدر على فعل ما هو حسن وخير ، بخلاف غير الحكيم .

فتبين : أن العدل وسائر الفضائل ، فروع من الحكمة هـ من الفصل الثاني من الكتاب الرابع من المذكرات .

قال أوثوديمس لسقراط يوماً : إني متأسف جدا ، كنت اتخيل من نفسي التقدم في الفلسفة ، وكنت على يقين من أني أتعلم منها ما ينبغي معرفته ، لمن ابتغى الخير . ومع ذلك ، فاذا سألني سائل ، عما يهم الإنسان معرفته ، فقد أجد نفسي عاجزاً عن الجواب ، ولا أعلم طريقاً يرشدني إلى تهذيب نفسي .

فقال سقراط : هل زرت الهيكل الذي لبرلفوس ، هل تنبهت لما هو

منقوش على مقدم الهيكل ، اعني : إعرف نفسك ؟

قال : نعم . قال : هل غفلت عن تلك الوصية ، أم اختبرت نفسك كما أوصيتك ؟

قال : لا ، لأني كنت أظن أن العلم بنفسي مما هو حاصل عندي ، إذ لا يمكن معرفة شيء دونه .

قال سقراط : هل تعلم معنى معرفة الإنسان نفسه ؟ أتظن أنه كفى بمعرفة الإنسان اسمه ليحصل له ذلك الغرض .

أهل يعلم الفرس ما هو ، إذا لم يعلم هل هو زلول أو جموح قوي ، أو ضعيف بطيء ، أم سريع ؟ وبالجملة : الأوصاف التي بها يقال في الفرس : إنّه جواد ، أو خلافه .

ولا فرق في معرفة الإنسان نفسه ، فقد ينبغي أن يعلم من نفسه الأوصاف الموجودة فيها ، وهل يقدر على إتمام ما هو واجب عليه ؟

قال أوثوديمس : وعندي أيضاً ان من لا يعلم ما يقدر عليه ، فهو غير عالم بنفسه .

قال سقراط : لا شك أن في هذه المعرفة منافع ، لا يحصل عليها من كان بنفسه جاهلاً . وذلك، أن من كان على علم من نفسه ، فقد علم ما استطاع ، وما لا يستطع ، فلا يتولى من الأمور إلا ما قدر عليه ، فينجح بمراده ، ويعيش هنيئا . وإذا ترك ما لا قدرة له عليه ، فقد احتسب الخطأ ، وألا يعرض نفسه لفضيحة الحرمان ، واستعمال كل انسان فيما يقدر عليه ، فيظفر بالخيرات ، ويجتنب السيئات . ثم أطال سقراط الكلام في هذا المعنى . إلى أن قال أوثوديمس : فقد ثبت عندي ما ذكرته في معرفة الإنسان نفسه ، فلو تفضلت بارشادي إلى ما أنال به ذلك .

هل تعلم حقيقة الخير ، وحقيقة الشر[1] ؟

---

(١) هذا سؤال سقراط

قال أوثوديمس : لو جهلت ذلك لكنت أخس من عبد .

قال سقراط : لو تفضلت علي ببيانه[1]، لكنت لك ممنونا . قال أوثوديمس : هذا غير عسير ، إني أرى أولا : أن الصحة خير ، والمرض شر ، وان ما نأكله ونشربه ، وما نشتغل به ، إنما هو من الخير ، إذا كانت نتيجته الصحة . وهو من الشرور ، إذا أفضى بنا إلى المرض .

قال سقراط : فاذاً الصحة والمرض يقال فيها : إنها خير ، إذا حصل منها الخير ، وأنها شر إذا حصل منها الشر .

فقال أوثوديمس : كيف يمكن أن تكون الصحة علة للشر ، وان المرض علة الخير ؟

قال سقراط : بلى ، فقد يكون الانسان صحيحا ، فيقتحم المخاطر ، فيقتل . أو يركب البحر فيهلك . بخلاف ما إذا كان مريضا ، لا يبرح بيته فينجو ![2]

قال أوثوديمس : هذا حق ، وإنما لا يخفاك ، أن الصحيح يتيسر له أن ينتهز الفرصة ، إذا سنحت بخلاف الضعيف .

قال سقراط : فاذا كان كل من المرض والصحة خيرا تارة ، وشرا تارة أخرى ، فمن البين أنهما ليسا بخير ، ولا بشر من ذاتهما .

قال أوثوديموس : هذا لا ينكر ، أما العلم فلا يسعك أن تنكر أنه خير ، فان العالم ينجح في جميع أموره بخلاف الجاهل .

---

(١) المنهج السقراطي : التهكم . والتوليد . يتبين هنا بوضوح وجلاء وسبق أن أشرنا إليه بصدد الكلام عن موضوع: الجدل . أو الديالكتيك .

(٢) يعطينا سقراط هنا مثلا عمليا على أهمية وجود الشر في العالم . بان (المرض هنا) قد يكون فيه الخير للانسان . فبفضل المرض يتجنب الانسان أحيانا الوقوع في شر أعظم وهو الموت . ويقدم لنا في هذا الحوار أيضا أمثلة أخرى على النقيض . يثبت بها أن الخير نفسه قد يؤدي للهلاك . والمسألة من وجهة نظرنا تتوقف إلى حد كبير على الإنسان نفسه أعني : كيف يتجه إلى الخير الموجود في الشرور . وكيف يتجنب الشر الموجود في الخيرات !

قال سقراط : ألم تعلم قصة الصانع المشهور في علم الحيل ، وأن الملك حبسه ليصنع له ما يريد ، ولا يفلت عنه . فحاول الهروب ، فقتل ابنه ، ووقع أسيراً بيد قوم متوحشين؟! ألم تسمع بملك الفرس أنه يستولي على الناس عنوة ، ويحبسهم عنده ، إذا كانت لهم براعة في الصنائع ؟!

فقال اوثوديموس : لا أقل من أنك تعترف بأن السعادة خير عظيم .

قال سقراط : اني لا أنازعك في ذلك ، وإنما اشترط فيه شرطا ، وهو : ان لا تكون السعادة حاصلة من الخيرات المبهمة . قال أوثوديمس : كيف يقال في الخير الذي تحصل منه السعادة أنه مبهم .

قال سقراط : لا يتردد في معناها إلا إذا ألحقت بها الجمال والقوة ، والغنى والمجد وما يشاكلها ، وقلت : إنها خيرات تحصل منها السعادة ، فقال أوثوديمس : كيف . . . لا . . . هل تتصور دون ذلك السعادة ؟

قال سقراط : كيف تقول : إن السعادة ، وتلك الخيرات شيء واحد . . . . . . والجمال كثيرا ما يكون علة للمفاسد ، والقوة ، وكثيرا ما ينشأ منها هلاك صاحبها . والغني قد أوقع صاحبه مرارا في حبائل من كان في ماله طامعا . والمجد قد يتيسر على من يناله العدوان والحسد ، فأفضى به إلى الهلاك .

قال أوثوديمس : إذا كنت مخطئا في قولي : إن السعادة خير ، فاني لست أدري ما ينبغي ابتهاله من الآلهة .

فقال سقراط : لعل السبب في ذلك أنك لم تمعن نظرك في كل ذلك ، لتخيلك أنك عالم به .

في[1] الفصل الخامس ـ الكتاب الرابع من المذكرات ـ كان سقراط كثير العناية بتدريب أصحابه على العمل ، فضلا عن تعليمهم أصول الفضائل .

---

(١) مضافة . غير موجودة في الأصل .

وكان يعتقد أن العفة أصل كل خير ، فكان دائم المواظبة عليها ، يكرر ذكرها في محاوراته . من ذلك ما جرى بينه وبين أوثوديمس. قال سقراط: أو ليس ترى يا حبيبي ، أن الحرية من أنفس الأشياء للذوات وللمدن ؟ قال : هي عندي من أفضل الخيرات وأنفسها . قال : فإذا سخر الانسان نفسه للشهوات ، حتى صار لها كالعبد مقيداً عن إتيان الفضائل أتراه حرا قال : أرى أنه لا أعبد منه . قال : كأنك ترى أن الحرية ، هي القدرة على فعل ما هو حسن ، والعبودية : ان يسلط الانسان على نفسه ، ما يسلبه تلك القدرة . قال : نعم ، وكأنك ترى أن من عدم العفة كان من الرقيق . قال : إنه والعبد على حد سواء ، ولا جور .

قال : هل ترى أن عبد الشهوات ممنوع عن الخير فقط أو ليس هو مجبور على اتيان الشر أيضا قال : نعم . قال : إنه لممنوع عن الخير ، مجبور على الشر لا محالة . قال : وما ترى فيمن ينهى عن الخير ، ويأمر بالشر . قال : إن شر الأرباب هو .

قال : وما شر العبودية . قال : شر العبودية ما سخرتنا لشر الأرباب .

قال سقراط : فلا شك حينئذ ، أن من اتبع شهواته ، إنما هو مسخر كشر عبودية . أو ليس ترى ، أن الانهماك في الشهوات يبعد الإنسان عن الحكمة ، ويحمله على نقيضها ؟ فباله مشغول بطلب اللذات عن الأشغال المفيدة وهو مجبور على اختيار الشر ، مع علمه الفرق بينه وبين الخير . وبسط الكلام في منافع العفة ، ومفاسد عدمها حتى قال : إن عدم العفة لا يبلغ إلى الغرض المقصود منه وهو : اللذة ، لأن صاحب الشهوات لا يصبر على الجوع والعطش والسهر ، وغيرها من المشاق ، التي هي سبب إلتذاذنا بالأكل ، والشرب ، والنوم ، إذا أمسكنا عنها وتكلفنا العفة . وصاحب الشهوات لا ينال من ذلك ، ولا أحقر جزء . قال : في العفة إذاً سبب علمنا بالخير ، وتعاطي ما به يصح البدن ، ويستقيم تدبير المنزل ، ويقدر المرء على مساعدة أحبائه ووطنه ، ومبارزة أعدائه ، كل ذلك من العفة . . . ولخص كلامه بأن قال : لا فرق عندي بين الحيوان والانسان المنهمك في اللذات . كيف يتميز من الحيوان من لم يقصد من

الأمور إلا ـ ألذها ، لا ـ أحسنها . لا يتأتى اختيار أحسن الأشياء إلا لمن تكلف العفة ، فقدر بذلك على تمييز الأجناس جنسا جنسا ، قولا وفعلا ، وعلى اختيار الحسن منه ، الامساك عن خلافه هـ.

أما أفلاطون ، فان تصانيفه صعبة التزكيب جدا لأنها جارية على سبيل المحاورة ، ينتقل فيها الحديث من موضوع إلى موضوع آخر ، بحيث يتعسر حصرها تحت نوع من الأنواع، وإنما إذا نظرنا إلى ما هو القصد من تلك المحاورات فقد يمكن ترتيبها على أربعة أقسام : الأول منها : ما يختص بشروط العلم الصحيح وتمييزه عن العلم المموه ، وتعلق علمنا بالمعاني ، وتعلق المعاني بعضها ببعض ، والإرتقاء منها إلى الإله ، فهذا قسم يسوغ إطلاق اسم : الجدليات والإلهيات عليه . ومنه المحاورات الآتية[1] : طاطيطوس ، وقراطيلوس ، وسوفسطس ، ويرمانيوس ، فهذه المحاورات الأربع توجد اسماؤ ها في الفهرست، وفي تاريخ الحكماء للقفطي ، وفي طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة[2] إلا أنه لم يذكر إلا ترجمة سوفسطس. قال صاحب الفهرست : رأيت بخط يحيى بن عدي : سوفسطس ، ترجمة اسحق بتفسير الأمقيدورس هـ.

والأمقيدورس هذا هو لا شك ، الفيلسوف الأفلاطوني المعروف بأولمبيودورس ، عاش في القرن السادس بعد المسيح ، وله تفاسير على عدة محاورات أفلاطونية معروفة . فالمترجح ، ان العرب لم يعلموا من مصنفات هذه الطبقة إلا : سوفسطس ، وأنهم لم يعلموا من المباني إلا الجوامع التي ألفها : جالينوس[3].

قال صاحب الفهرست : قول سماه يرمانيوس لجالينوس جوامعه ، وهو من منقولات : حنين . ثم ذكر حنين أنه ترجم كتابا آخر من هذا النوع . قال حنين: وقد وجدت من هذا الفن من الكتب ـ أي من الجوامع ـ كتاباً آخر فيه

---

(١) سبق ذكر جميع محاورات أفلاطون كاملة مع نبذة عن كل منها .

(٢) بالفهرست : ص ٢٤٦، والقفطي ،وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٥٣ .

(٣) أورد جملة منه ابن سينا ، ويوجد في كلام المعتزلة ما يشعر علمهم بهذا الكتاب .

أربع مقالات من ثمان مقالات لجالينوس ، فيها جوامع كتب افلاطون في المقالة الأولى . منها : جوامع خمس كتب من كتب أفلاطون وهي كتاب : أقراطلس في الاسماء ، وكتاب : سوفسطس في القسمة ، وكتاب : يوليطيقوس في المدبر ، وكتاب ، برمينوس في الصور ، وكتاب : أوثيديمس . وفي المقالة الثانية : جوامع أربع مقالات من كتاب أفلاطون في السياسة . وفي المقالة الثالثة : الست المقالات الباقية من كتاب السياسة . وجوامع الكتاب المعروف : بطيماوس في العالم الطبيعي . وفي المقالة الرابعة : جمل معاني الاثنتي عشرة مقالة التي في السير لأفلاطون . ومعناه : النواميس ، وهي اثنتا عشرة مقالة كما قال هـ.

وبهذه الطبقة ، يتعلق رسالة الرازي الطبيب الموسوم بكتاب العلم الألهي على رأي افلاطون[1] . وفي رسائل ابن سينا جملة أخذها من سوفسطس[2] .

وقد يوجد في كلام المعتزلة، ما يشعر باطلاعهم على الكتاب ، كما سيتبين - إن شاء الله - عند ذكر مذهبم. أما الطبقة الثانية من المصنفات الأفلاطونية : ما يتعلق بالطبيعيات وهي : طيماوس . وللعرب كتابان بهذا الاسم : أولهما كتاب يسمى عندهم : بكتاب طيماوس الروحاني .

قال ابن أبي أصبيعة : كتاب طيماوس الروحاني في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية التي هي : عالم الربوبية ، وعالم العقل ، وعالم النفس . ثم ذكر كتابا آخر وهو كتاب : طيماوس الطبيعي . قال : هو اربع مقالات في تركيب عالم الطبيعة . كتب أفلاطون بهذين الكتابين إلى تلميذ له يسمى : طيماوس . وغرض أفلاطون في كتابه هذا ، أن يصف جميع العالم الطبيعي[3] .

والحق ، أن لأفلوطون كتاباً واحداً بهذا الإسم وهو المسمى بكتاب : طيماوس الطبيعي عند العرب . وقد يوجد كتاب آخر ينسب إلى طيماوس

---

(١) طبقات الأطباء : جـ ١ ص ٣٨.

(٢) الفهرست : ص ٣٠١.

(٣) طبقات الأطباء : ج (١) ص ٥٣ .

الفيثاغوري ، وما هو في الحقيقة إلا تلخيص الكتاب الأفلاطوني ، وهو الذي نقل إلى العربية باسم : كتاب طيماوس الروحاني . وقد ذكر صاحب الفهرست ، ترجمته إلى العربية[1] .

قال : أخبرني الثقة ، أنه رأى كتاب طيماوس ثلاث مقالات : نقله ابن البطريق ، ونقله حنين بن أسحق ، أو أصلح حنين ما نقله ابن البطريق هـ .

والظاهر ، إن هذا الكلام يتعلق بطيماوس الأول أي : الروحاني ، لأنه ذكر فيه ثلاث مقالات .

وأما الثاني : وهو طيماوس الطبيعي : فإنه قد ترجمه حنين ، وكان موجوداً بإصلاح : يحيى بن عدي ذكره الفهرست ، والقفطي ، ويؤيده ما يوجد في المروج للمسعودي .

وقد ذكر أفلاطون ، ترتيب العوالم في كتابه المعروف : بطيماوس ، فيما بعد الطبيعة ـ وهو ثلاث مقالات إلى تلميذه طيماوس مما ترجمه يحيى بن البطريق . وهو غير كتاب : طيماوس الطبيعي ، الذي ذكر فيه كون العالم الطبيعي وما فيه . والهيئات ، والألوان ، وتراكيبها ، واختلافها ، وغير ذلك شرحه جالينوس وفسره : حنين بن اسحق ، وذكر بأنه سقط عنه منه كراستان : الأولى ، والثانية ، والذي فضل من ترجمته أربع مقالات . وكتاب طيماوس ، من أشهر الكتب عند العرب . ذكر اليعقوبي مضمونه ملخصاً في تاريخه ، وذكره مراراً : الفارابي في رسائله ، والمسعودي في المروج ، والبيروني في تاريخ الهند ، وللرازي شرح على تفسير طيماوس لفلوطرخيس[2] . وذكر ابن سينا في رسالة النفس ، قول طيماوس في الأبصار وفي الذوق[3] .

---

(١) الفهرست ، لابن النديم : ص ٢٤٦ .

(٢) راجع كتاب :
فلوطرخس (الآراء الطبيعية) نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي من أهم الكتب المترجمة قديماً عن تاريخ الفلسفة اليونانية وفلاسفتها .

(٣) اليعقوبي : ج ١ ص ١٣٥ ، الفارابي : ص ٢٢ ، ٢٤ ، ٧١ من طبعة ليدن ، والمسعودي في مروج الذهب ج ٣ ص ٣٦٣ ، والبيروني في تاريخ الهند : ص ١٧ ، ٩٦ ، ١١٠ ، ١٦٤ وعنوانه : تحقيق ما للهند من مقولة ، وفيه دراسة مقارنة عن مذاهب الهنود واليونان والمسليمن .

والصنف الثالث ، من المصنفات الأفلاطونية : ما يتعلق بالأغلب بعلم النفس والأخلاق ، ومنها : احتجاج سقراط على أهل أثينا ، والفيدون : في النفس وبقائها بعد الموت ، وقريطون[1] : فيما يجب على الإنسان ، وإيبياس[2] الأول والثاني : في أن المذنب هل هو مختار ، وخارقيدس[3] في التدبير ، ولاخيس : في الشجاعة ، واثيفرون : في التقوى ، وبروتاغورس : في أن الفضيلة منوطة بالعلم ، وفيتون : في أن الفضيلة مما يقبل التعليم والتعلم ، وغورجياس[4] : في أن علم الخطابة لا تنفك عن العلم بالخير . وأوثوديمس[5] : في الفرق بين الحكمة الصحيحة والعلم بالخير . وأوثوديمس[6] : في اللذة ، وفيدروس : في المحبة ، وسيميوسيون[7] : وهو النادي في الحب ودرجاته . كل ذلك مذكور في الفهرست ، وفي تاريخ القفطي ، وفي طبقات ابن أبي أصيبعة[8] ، ثم كتاب ليسير ذكره ابن أبي أصيبعة .

وقد نقل من ذلك إلى العربية ، احتجاج سقراط على أهل أثينا ، وقد أورد ابن أبي أصيبعة جملة منه في تاريخه ، قال : وجدت في كتاب أفلاطون المسمى : باحتجاج سقراط على أهل أثينا ، وهو يحكي قول سقراط فهذا[9] اللفظ قال : ما تمنيت مجلس الحكم قط قبل هذه المرة ، على أني قد بلغت من السن سبعين سنة . وأما الفيدون : فقد يوجد منه نبذة طويلة في تاريخ

---

(١) صحتها : أقريطون .
(٢) صحتها : هيبياس .
(٣) صحتها : خرميدس .
(٤) صحتها : غورغياس .
(٥) صحتها : أوتيديموس .
(٦) صحتها : فيلابوس .
(٧) صحتها : أوسمبوسيون .
(٨) الفهرست : ص ٢٤٦ ، طبقات الأطباء : ص ٥٣ الجزء الأول . ، أخبار الحكماء : ص ١٧ ، ١٨ .
(٩) فبهذا ، هكذا في طبقات الأطباء .

القفطي ، وفي طبقات ابن أبي أصيبعة ، وذكره المسعودي ، في المروج قال : كتاب الفيدون في كيفية مقتل سقراط الحكيم ، وما تكلم في ذلك في النفس والصورة ، وقد ذكره الفارابي أيضاً في رسائله ، والبيروني مراراً في تاريخ الهند .

وأما قريطون : فقد يوجد منه تلخيص حسن في القفطي ، وفي طبقات ابن أبي أصيبعة ، وهو ممزوج بما نقلوه من الفيدون ، فثبت أن تلك المحاورات كانت موجودة بالعربية . وأما المحاورات الباقية من هذا الصنف ، فلم نجد لها ذكراً في الكتب العربية ، فالأرجح أن العرب لم تعلم منها إلا ما لخصه جالينوس في جوامعه . ولعلي بن رضوان الطبيب رسالة في بقاء النفس بعد الموت على رأي أفلاطون وأرسطو ، لا شك أنها مأخوذة من الفيدون .

الصنف الرابع من المحاورات الأفلاطونية : ما يتعلق بالسياسة أولها : السياسة المدنية ، ترجمة : حنين بن اسحق ، وهو مشهور بين العرب . وقد يوجد في رسائل أبي يعقوب الكندي رسالة في الأعداد التي ذكرها أفلاطون في كتاب : السياسة .

ومن مصنفات : ثابت بن قرة ، رسالة في حل رموز كتاب السياسة لأفلاطون .

والثانية : كتاب النواميس ترجمة حنين ، ثم ترجمة يحيى بن عدي

وللفارابي جوامع على نواميس أفلاطون موجودة في مكتبة : ليدن . وقد ذكر البيروني ، غير مرة النواميس ، وابن سينا في رسالة اثبات النبوات . وابن بجة[1] في رسالة الوداع ، وهي موجودة بالعبرانية . ولأفلاطون محاورة ثالثة في السياسة تسمى : پولتيكوس . وهي في خصال من يريد مباشرة الأمور

---

(١) ابن باجة : أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، المعروف : بابن باجة ، ولد في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري . ويجد القارىء ترجمة : ابن باجة ، ومكانته بين مفكري عصره ، ومؤلفاته ، في الجزء الثاني من طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ، ومن وفيات الأعيان ، وفي أخبار الحكماء : ص ٤٠٦ ، وفي الجزء الرابع من نفح الطيب طبع مصر ص ٢٠١ والصفحات التالية .

السياسية ، وتسمى أيضاً المدبر ولعلها كتاب : پوليطيا[1] . الصغير الذي ذكره الفارابي في بعض رسائله ، وهي مذكورة باسمها أي : فوليتقوس في القفطي ، وابن أبي أصيبعة . وتوجد في جوامع أفلاطون لجالينوس المترجمة لدى حنين ابن أسحق . والرابعة : كريطياس : ذكرها ابن أبي أصيبعة ، وهي في تاريخ أثينا العتيق ، ولعلها لم تنقل إلى العربية .

ومما ينسب لأفلاطون : كتاب : آداب الصبيان ، أو تأديب الصبيان ، وقيل تأديب الأحداث : ترجمة : أبو عمر : يوحنا بن يوسف . وكتاب : التوحيد لم يذكر اسم ناقله ، ولا يدري ما هو . أصول الهندسة : ترجمة قسطا ابن لوقا ، ولعله لاقليدس .

جدول في الأركان : أي العناصر الأربعة التي في تركيب الإنسان ، يوجد في مكتبة ليدن . كتاب : المناسبات ، لا يعرف اسم ناقله ، ولا موضوعه .

الرسائل : وهي الموجودة في جملة تآليف أفلاطون ذكرها بفهرست وبقفطى ، ولم يذكر لها ناقلاً ، وكتاب : في الأشياء العالية .

وينسب لأفلاطون دعاء هو لا شك من اختراع بعض المتأخرين المتشرب بمذاهب الإسكندرانية وهو هذا : يا روحانيتي المتصلة بالروح الأعلى تضرعي إلى العلة التي أنت معلولة من جهتها لتتضرع عني إلى العقل الفعال في صحة مزاجي ، ما دمت في عالم التركيب هـ .

أرسطو طاليس ، ما بلغ العرب من مصنفاته : ستة وثلاثون كتاباً[2].

---

(١) لعلها : بوليطيقا .

(٢) مؤلفات أرسطو طاليس الكاملة : نظراً لأن سانتلانا هنا يناقش الكتب الخاصة بأرسطو ، وما نسب منها له وعرض مؤرخي الفلسفة الإسلامية لها من وجهات نظر مختلفة فقد رأينا أن نسجل هنا مؤلفات أرسطو المعروفة ، والتي لا خلاف في نسبتها له وهي :

١ ـ الكتب المنطقية : وقد لقبت فيها بعد : بأورغانون أي : الآلة (الفكرية) وهي : المقولات ، العبارة ، التحليلات الأولى أو القياس ، التحليلات الثانية أو البرهان الجدل ، الأغاليط . وقد جرت عادة الفلاسفة الإسلاميين أن يذكروها بأسمائها اليونانية فيقولون : قاطيغورياس ، باري أرمنياس ، أنالوطيقا الأولى ، أنالوطيقا الثانية ، طوبيقا ، سوفسطيقا .

وقد يختلف ترتيبها عندهم ، فجعلها اليعقوبي وهو أقدمهم تاريخاً ، أربعة أقسام : أولها : المنطقيات . وثانيها : الطبيعيات . وثالثها : فيما يوجد مع

---

٢ ـ الكتب الطبيعية : ومنها : كتب كلية يتعلم منها الأمور التي تعم جميع الطبائع ، وكتب جزئية يتعلم الأمور التي تخص كل واحد من الطبائع وهي : السماع الطبيعي أو سمع الكيان (وهو كتاب كلي في الطبيعة) والكون والفساد ، والآثار العلوية ، والمسائل الحيلية (الآليات) ويشك البعض في نسبتها له ، ويقبلها البعض . ثم كتاب النفس (وهو كلي يأتي بعده ثمانية كتب صغيرة ، جمعت تحت اسم : الطبيعيات الصغرى هي : الحس والمحسوس ، الذكر والتذكير ، النوم واليقظة ، تعبير الرؤيا في الأحلام ، طول العمر وقصره ، الحياة والموت ، التنفس ، الشباب والهرم . ثم خمسة كتب في التاريخ الطبيعي هي : تاريخ الحيوان ، أعضاء الحيوان ، تكوين الحيوان ، مشي الحيوان ، حركة الحيوان .

٣ ـ الكتب الميتافيزيقية ، أي ما بعد الطبيعة : يلوح أن أندرونيقوس هو الذي جمعها على الترتيب المعروف منذ أيامه ، ووسمها بهذا الإسم ، لأنها تأتي بعد الطبيعيات ، وكان أرسطو قد سمى موضوعها : بالعلم الإلهي ، وبالفلسفة الأولى . وهي تؤلف مجموعة واحدة ، وتعرف عند الإسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة ، وأيضاً بكتاب الحروف لأنها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية . وكتاب : ما بعد الطبيعة يحتوي على أربع عشرة مقالة .

٤ ـ الكتب الخلقية والسياسية : الأخلاق الأوديمية (في سبع مقالات) والأخلاق النيقوماخية (في عشر مقالات) والأخلاق الكبرى (في مقالتين) . والكتابان : الأول ، والثاني روايتان لدروس أرسطو الشفوية ، ولكن الأول أقدم لأنه أقرب إلى أفلاطون . والثاني : أقرب إلى مذهب أرسطو وأكمل ، لأن المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من الأول ضاعت فوضعت مكانها المقولات المقابلة لها في الثاني . أما الثالث : فهو تلخيص الكتابين بالرغم من ضخامة اسمه . ولم نقل الأخلاق « إلى » نيقوماخوس، و « إلى » أوديموس، لأن الإخصائيين الآن يعدلون عن هذه الترجمة ويقولون : إن العنوان اليوناني مبهم يحتمل ثلاثة معاني : الواحد (الأخلاق إلى . . .) يعني : إن الكتاب مهدى إلى . . . والآخر « أخلاق نيقوماخوس » يعني اسم الناشر . والثالث : « الأخلاق النيقوماخية » ويذهبون إلى أن المعنى الأول غير مقبول بحجة أن الكتاب من أقدم كتب أرسطو فيما يلوح ، وإن نيقوماخوس كان صبياً عند وفاة أبيه ، ولسنا نرى ما الذي يمنع أن يكون أرسطو أضاف اسم ابنه للكتاب ؟ . كذلك يرفضون المعنى الثاني بحجة أن ليس عليه دليل ، ويميلون للمعنى الثالث لأنه مبهم كالأصل . ويقال مثل ذلك في الأخلاق الأوديمية ، أي أن ليس هناك ما يؤيد المعنى الأول أو الثاني .
أما الكتب السياسية فهي : كتاب السياسة، وكتاب النظم السياسية وهو : مجموعة دساتير نحو : ١٥٨ مدينة يونانية ، ولم يصل إلينا منها سوى دستور أثينا ، وجد في مصر على بردى سنة ١٨٩٠ .

٥ ـ الكتب الفنية وهي : الخطابة ، والسفر : أما كتب أرسطو المنسوبة إليه والتي أثبت النقد أنها =

الأجسام ويواصلها ، ويعني بذلك ما يتعلق. بالنفس ، وفيما لا يوجد مع الأجسام ولا يواصلها يعني بذلك : الآلهيات .

أما صاحب الفهرست فقد قسمها أربعة أقسام : أولها : المنطقيات . وثانياً : الطبيعيات . وثالثها : الالهيات . ورابعها : الخلقيات .

وأحسن هذه التقاسيم وأقربها لمعنى أرسطا طاليس ، ما ذهب إليه القفطي في تاريخ الحكماء ، ويوجد في تاريخ القفطي صفحة : ٤٢ ، وفي طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة صفحة ٧٠ ، جدول كتب أرسطا طاليس على ما ذكره بطليموس ، احتوى على أسماء ثمانية وخمسين كتاباً ، ضاع الأصل اليوناني منه ، ولم تبق إلا الترجمة العربية .

وبطليموس هذا ، لا يعلم من هو ، والمترجح أنه فيلسوف من المشائيين ، عاش في القرن الأول أو الثاني بعد المسيح هـ .

وهي على أربع مراتب : المنطقيات ، ثم الطبيعيات الحق ما يتعلق بعلم الناس ، الالهيات ، ثم الخلقيات .

هذا الترتيب ، صار الأصل في قسمة الفلسفة العربية وأجزائها منذ ذلك الزمان ، فقد نجده في رسائل إخوان الصفا ، كما نجده في كتاب الشفا لابن سينا ، وفي الفصل المتعلق بقسمة الفلسفة في كشف الظنون .

قال ابن سينا في مبدأ الفن السادس من كتاب الشفا : قد استوفينا في الفن الأول الكلام على الأمور العالية في الطبيعيات ، تلوناه بالفن الثاني في

= منحولة فهي : كتاب العالم : كان قد ضم إلى كتاب السماء ولقبا : السماء والعالم ، ولكن فيه آراء رواقية تخرجه من المجموعة الأرسطوطاليـة . ومنها : تدبير المنزل ، وكتاب المسائل وهو يتناول مسائل من مختلف العلوم . وكتاب في : مليسوس ، واكسانوفان ، وغورغياس . وهو بقلم أرسطوطالي من أهل القرن الأول للميلاد . وكتاب المناظر ، وكتاب الخطوط ، وكتاب فيضان النيل ، وكتاب اللاهوت المعروف عند الإسلاميين : بأثولوجيا أرسطوطاليس ، وهو مجموعة مقتطفات من أفلوطين .

ويتبين من هذا الفهرست ، أن مؤلفات أرسطو موسوعة كبرى انتظم فيها العلم القديم بأكمله ما عدا : الرياضيات .

معرفة الأجرام السماوية ، والعالم والصور ، والحركات الأول في عالم الطبيعة . فحققنا أحوال الأجسام التي لا تفسد ، والتي تفسد ، ثم تلوناه بالكلام على أفعال الكيفيات الأولى ، وانفعالاتها ، والأمزجة المتولدة منها .

وبقي لنا أن نتكلم على الأمور الكائنة ، فكانت الجمادات ، وما لا حس له ، ولا حركة إرادية أقدمها وأقربها تكوناً من العناصر . فتكلمنا فيها في الفن الخامس ، وبقي لنا من علم الطبيعة النظر في أمور النباتات ، والحيوانات . ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي : النفس ، ومادة هي : الجسم والأعضاء . وكان أولى ما يكون علماً بالشيء ، هو ما يكون من جهة صورته ، رأينا أن نتكلم أولاً في : النفس النباتية والنبات . ثم في النفس الحيوانية والحيوان . ثم في النفس الإنسانية والإنسان .

وإنما لم نفعل ذلك لسببين : أحدهما ، أن هذا التنشير مما يوعر ضبط علم النفس المناسب بعض لبعض . والثاني : أن النبات يشارك الحيوان في النفس التي لها فعل النمو ، والتقوية ، والتوليد . فيجب ، لا محالة ـ أن ينفصل عنه بقوى نفسانية تخص جنسه ، ثم تخص أنواعه .

والذي يمكننا أن نتكلم عليه من أمر نفس النبات ، هو ما يشارك فيه الحيوان ولسنا نشعر كثير شعور بالفصول المنوعة لهذا المعنى الجنسي في هذا النبات . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يكن نسبة هذا القسم من النظر أنه كلام في النبات أولى منه إلى أنه كلام في الحيوان ، إذ كانت نسبة الحيوانات إلى هذه النفس نسبة النبات إليها . وكذلك أيضاً حال النفس الحيوانية ، بالقياس إلى الإنسان والحيوانات الأخرى . وإذا كنا إنما نريد أن نتكلم في النفس الحيوانية والنباتية من حيث هي مشتركة ، وكان لا علم بالمخصص إلا بعد العلم بالمشترك ، وكنا قليلي الإشتغال بالفصول الذاتية لنفس نفس ، ولنبات نبات ، ولحيوان حيوان ، لتعذر ذلك علينا ، فكان الأولى أن نتكلم في النفس في كتاب واحد . ثم إن أمكننا أن نتكلم في النبات ، أن نتكلم في النبات والحيوان كلاماً مخصصاً فعلنا . وأكثر ما يمكننا من ذلك ، يكون معلقاً بأبدانها ، وبخواص من أفعالنا البدنية . ولأن نقدم تعرف أمر النفس ، ونؤخر تعرف أمر البدن ،

أهدي سبيلاً في التعلم ، من أن نقدم تعرف أمر البدن ، ونؤخر تعرف أمر النفس ، فإن معرفة أمر النفس ، في أمر الأحوال البدنية ، أكثر من معونة معرفة البدن في معرفة الأحوال النفسانية ، على أن كل واحد منهما يعين على الآخر ، وليس أحد الطرفين بضروري التقديم ، إلا أنا آثرنا أن نقدم الكلام في النفس لما أمليناه من العذر . فمن شاء أن يغير هذا الترتيب ـ بلا مناقشة لنا معه ـ وهذا هو الفن السادس . نتلوه في الفن السابع بالنظر في أحوال النبات . وفي الفن الثامن بالنظر في أحوال الحيوان . وهناك نختم العلم الطبيعي ، ونتلوه بالعلم الرياضي في فنون أربعة . ثم نتلو ذلك كله بالعلم الإلهي ، ونردفه شيئاً من علم الأخلاق ، ونختم كتابنا هذا به هـ انتهى محل الحاجة من كتاب الشفا .

ولنبحث الآن ، عما ترجم من كتاب[١] أرسطو على هذا الترتيب صنفاً صنفاً .

المرتبة الأولى : الكتب المنطقية ، وهي عند العرب ثمانية أجزاء . يوجد هذا التقسيم في تاريخ اليعقوبي ، وفي رسائل الفارابي ، ثم في كتاب : الفهرست ، فمن نقله عنه : كالقفطي ، وابن أبي أصيبعة .

فالأول : كتاب قاطيغورياس أي : المقولات ، قال الفارابي : هو في قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها ، ترجمه : ابن المقفع ، في أيام المنصور ، ثم إسحق بن حنين كما هو مذكور في نسخة الترجمة العربية التي نشرها : دنكر وترجمه : يحيى بن عدي بتفسير الإسكندر الأفروديسي . وللفارابي كتاب شرح المقولات ، وكتاب آخر مترجم بكتاب المستغلق من كلامه ـ أي أرسطو ـ في : قاطيغورياس .

وللكندي كتاب : المقولات العشر ، وكتاب : في قصد أرسطو طاليس في المقولات . ولإبراهيم القديري أستاذ أبي بشر بن متى كتاب : تفسير قاطيغورياس . ولهذا الكتاب جوامع ومختصرات لابن بهرين ، وإسحق بن

---

(١) لعلها : كتب .

حنين ، وأحمد بن الطيب وهو : أحمد بن محمد السرخسي تلميذ : أبي يعقوب الكندي ، وثابت بن قرة ، وأبو زكريا الطبيب الشهير . ولابن سينا رسالة في : أغراض المقولات ، وقد يوجد في مكتبةفلورينسافي المحفوظات العربية : شرح كتاب المقولات مجهول اسم مؤلفه ، وهو معلم بالنومرة : ١٤٠ .

الثاني كتاب : يازي أرينياس[1] أي : التفسير ويدعى أيضاً : العبارة . قال الفارابي : فيه قوانين الألفاظ المركبة التي هي المعقولات المركبة من معقولين مفردين ، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظين ترجمه : ابن المقفع ، ثم ترجمه : اسحق بن حنين إلى العربية ، وفسره الفارابي ، وأبو بشر متى[2] . ولإبراهيم القديري أستاذ أبي بشر متى كتاب العبارة مشجر . واختصر كتاب العبارة : حنين بن اسحق ، وابنه : اسحق بن حنين ، وابن المقفع ، والكندي ، وابن بهرين ، وابن زكريا الرازي ، وثابت بن قرة ، وأحمد بن الطيب وهو : أحمد بن محمد السرخسي تلميذ الكندي .

الثالث : كتاب : أنالوطيقا الأول وهو : أناليتيكي باليونانية ، ومعناه : تحليل القياس .

قال الفارابي : فيه الأقاويل التي تميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس ترجمه : ابن المقفع، وترجمه : ثيادورس ويقال : إنه عرضه على حنين فأصلحه .

وفي نسخة : أنالوطيقا الموجودة ببادين ، أنه ترجمه : ابن عدي ، من الترجمة السريانية ، وفسره الكندي وأبو بشر متى ، وفسره الفارابي . وله تلخيص أيضاً لهذا الكتاب ، توجد ترجمة عبرانية من التلخيص . وفي مكتبة فلورينسا عدد : ٢٤٥ من المحفوظات العربية . كتاب مترجم بتفسير : أنالوطيقا ، لمحمد بن طرخان ، وهو : اسم : أبي نصر الفارابي كما علمتم .

---

(١) صحته : باري أرمنياس .

(٢) أبو بشر متى : من بين نقلة القرن العاشر الميلادي وهو أبو بشر متى بن يونس القنائي (المتوفى عام ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م) .

وإبراهيم القديري : أستاذ أبي بشر متى . كتاب : أنالوطيقا الأول والثاني مشجر ، ويوجد بمكتبة : اسكريال بإسبانيا تفسير لابن الطيب وهو : أحمد بن محمد السرخسي ، وتفسير للجرجاني .

الرابع : أناليطيقا الثاني ، ويدعى : أبو ديقطيقا أي : البرهان . قال الفارابي : فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل البرهانية ، وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة ، وكل ما يصير بها أفعالها أثمى[1] ، وأفضل ، وأكمل ، ترجمة متى بن يونس من الترجمة السريانية لأسحق بن حنين ، وشرحه : الكندي ، والفارابي ، ومتى بن يونس .

قال القفطي : وفسر متى الكتب الأربعة في المنطق بأسرها ، وعليها يعول الناس في القراءة هـ . قال : ولأبي يحيى المروزي[2] ، الذي قرأه عليه متى كلام فيه ، والظاهر أنه سرياني ، فهذه الكتب الأربعة هي المسماة عند العرب بالمنطقيات الأربعة المقدمة .

الخامس من المنطقيات : طوبيقا ومعناه : المواضع الجدلية . قال الفارابي : فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل ، وكيفية السؤال الجدلي ، والجواب الجدلي ، وبالجملة : قوانين الأمور التي تلتئم بها صناعة الجدل ، ويصير بها أفعالها أكمل ، وأنفذ هـ . ترجمة : يحيى بن عدي من ترجمة سريانية لأسحق بن حنين ، ترجم سبع مقالات منه : أبو عثمان الدمشقي وترجم المقالة الثانية : إبراهيم بن عبد الله . وللفارابي مختصر هذا الكتاب ، وتفسير أيضاً . وليحيى بن عدي تفسير آخر ، وقد فسر بشر بن متى المقالة الأولى .

والسادس : سوفسطيقا وهو : المغالطة ، وقد ترجمه العرب : بالحكمة المموهة .

قال الفارابي : فيه قوانين الأشياء التي شأنها أن تغلط عن الحس وتحير .

---

(١) لعلها : أسمى .

(٢) أبو يحيى المروزي : قرأ عليه أبو بشر متى بن يونس ، وكان سريانياً ، وكان طبيباً مشهوراً بمدينة السلام .

وأحصى جميع الأمور التي يستعملها من قصده التمويه والمخرقة في العلوم والأقاويل ، ثم من بعدها أحصى ما ينبغي أن ينتفي به الأقاويل المغلطة التي يستعملها المستمع والمموه . وكيف يفتتح ، وبأي شيء يوقع ، وكيف يتحرز الإنسان ، ومن أين يغلط في مطلوباته .

ترجمة : اسحق بن حنين ، على ما يمكن فهمه من كلام ابن أبي أصيبعة ، وترجمه : ابن زرعة من السرياني . وترجمه : يحيى بن عدي ، وإبراهيم بن بكوسي العشاري من ترجمة سريانية لابن ناعمة . وفسره : أبو يعقوب الكندي والفارابي . ليعقوب بن اسحق الكندي كتاب في : الإحتراس عن خدع السوفسطائية . وجملة هذه الكتب الست أعني : المقولات ، كتاب : المقولات ، وكتاب : القياس الأول والثاني ، وكتاب : المواضع الجدلية ، وكتاب : المغالطة ، هي التي تعرف عند اليونانيين باسم : أرغانون ومعناه : الآلة ، لأنها كالآلات اللازمة في البحث ، المستعملة في كل علم ، لأنها تتناول القواعد العقلية التي لا يستقيم دونها عمل الفكر في كل موضوع ، وقد ألحق بها العرب كتابين آخرين أدرجاهما في الكتب المنطقية وهما : كتاب : ريطوريقا ومعناه : الخطابة ، قال الفارابي : فيه القوانين التي يمتحن بها الأقاويل الخطابية ، وأقاويل البلغاء والخطباء ، وهل هي على مذهب الخطابة أم لا ؟ ويحصى فيها جميع الأمور التي بها تلتئم صناعة الخطابة ، ويعرف كيفية صنعة الأقاويل الخطابية والخطب في فن فن من الأمور ، وبأي الأشياء تصير أجود وأكمل ، وتكون أفعالها أنفع وأبلغ هـ .

ولهذا الكتاب ، ترجمة عربية قديمة أحدها : لاسحق بن حنين ، وترجمة أخرى : لإبراهيم بن عبد الله ، وشرح للفارابي ومقدمة له . وجوامع لابن رشد طبعها الأستاذ لازينيو الطلياني .

وثاني الكتب الملحقة بالمنطقية كتاب : بويطيقا : أي : صنعة الشعر .

قال الفارابي : فيه القوانين التي يشير لها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية المعمولة والتي تعمل من فن فن من الأمور . ويحصى أيضاً جميع الأمور

التي بها تلتئم صناعة الشعر ، وكم أصناف الأشعار والأقاويل الشعرية ، وكيف صنعة كل صنف منها ، ومن أي الأشياء تعمل ، وبأي الأشياء تلتئم ، وتصير أجود وأفهم وأبهى آلة ، وبأي الأحوال ينبغي أن تكون حتى تصير أبلغ وأبعد هـ .

ترجمه اسحق بن حنين على ما يظهر من كلام ابن أبي أصيبعة ، وترجمه : متى بن يونس عن نقل سرياني وترجمه : يحيى بن عدي أيضاً ، وقد لخص الكندي هذا الكتاب ، ولابن رشد : جوامع كتاب الشعراء نشرها الأستاذ /لازينيو الطلياني هـ .

ولأبي علي بن سينا كتاب : الشعراء ، ذكره صاحب كشف الظنون مجلد ، ص ٢٨٤ ، ولعل هو المقالة من الشفاء التي نشرها : مرغوليوث[١] .

وهذه الكتب الأربعة الأخيرة : أعني ، كتاب : الجدل ، كتاب : سوفسطيقا ، وكتاب : الخطابة ، وكتاب : الشعر . وتعرف عند العرب بالمنطقيات الأربعة الباقية .

وقد توجد نسختان تامتان من ترجمة الكتب المنطقية لأرسطو ، إحداهما : بمكتبة الأسكوريال بأسبانيا عدد ٨٩١ ، والأخرى بباريز عدد ٨٨٢ معلم بحرف الألف ، وهي نسخة نفيسة من مبادي القرن الخامس للهجرة احتوت على الكتب الثمانية التي ذكرناها أي كتاب : المغالطة والخطابة - بلا ذكر اسم الناقل - ثم كتاب : الشعر والشعراء . أو : أناليطيقا .

الأولى من ترجمة : يحيى بن عدي ، وكتاب : المقولات من ترجمة : اسحق بن حنين . وكتاب : العبارة ، من ترجمة اسحق أيضاً .

وأناليطيقا الثاني من ترجمة : أبي بشر بن متى ، وطوبيقا أي : المواضع الحديثة . أما المقالة الأولى إلى السابعة ، فمن ترجمة أبي عثمان الدمشقي . وأما المقالة الثامنة : فمن نقل : إبراهيم بن عبد الله . وللعرب ، كتب كثيرة تتعلق

---

(١) طبعت هذه الترجمة بالفعل في لندن على يد مرغليوث عام : ١٨٨٧ .

بمجموع المنطق منها : رسالة أبي يعقوب الكندي الموسومة : بالمدخل المنطقي المستوفي .

وكتاب : المدخل المختصر ، وكتاب في : البرهان المنطقي . وكتاب في : مقياس أرسطاطاليس العلمي .

وللفارابي : جوامع كتب المنطق ، وكتاب في القياسات التي تستعمل ، وكتاب البرهان ، وكتاب القياسي الصغير ، والكتاب الأوسط ، وكتاب الجدل ، وكتاب المختصر الصغير ، وكتاب المختصر الكبير ، وكتاب شرائط البرهان ، وكتاب التوطئة إلى المنطق فضلاً عن تفاسيره المخصوصة بكل كتاب وأغلب هذه التفاسير موجودة على ما يظن مع تعاليق ابن باجة عليها في نسخة الاسكريال باسبانيا عدد : ٦١٢ . وتضمنت تفاسير ايساغوجي ، وكتاب العبارة ، وأنالوطيقا الأولى والثانية ، والمقولات .

ولعيسى بن زرعة كتاب : أغراض كتب أرسطاطاليس المنطقية .

ولابن الهيثم الرياضي الشهير ، تلخيص الكتب المنطقية الأربعة لأرسطو أي الكتب الأربعة الأولى التي ذكرناها . وله أيضاً : جوامع تلخيص الكتب السابقة المنطقية ـ غير كتاب الشعراء ـ .

ولابن سيناء : كتاب : غرض قاطيغورياس والمنطق بالشعر ، وتعقب المواضع الجدلية ، والإشارة إلى علم المنطق . ولقسطا بن لوقا البعلبكي كتاب : المدخل إلى المنطق .

المرتبة الثانية : الكتب الطبيعية ، أولها عند العرب : كتاب سمع الكيان وهو الخبر الطبيعي ، ويعرف : بالسماع الطبيعي .

نقل الكتاب الأول : أبو روح الصابي ، والمقالة الثانية : نقلها من السرياني إلى العربي : يحيى بن عدي . والمقالة الثالثة : لا يعرف لها ناقل .

والمقالة الرابعة : قال القفطي : ففسرها في ثلاث مقالات ، والموجود منها : المقالة الأولى والثانية وبعض الثالثة . . . . . . إلى الكلام في الزمان ،

ونقل ذلك قسطا ، والظاهر الموجود نقل الدمشقي . والمقالة الخامسة : نقلها : قسطا بن لوقا .

والمقالة السادسة : لا يعلم ناقلها ، ولم يوجد منها على عهد صاحب الفهرست إلا النصف ، وأكثر قليلاً .

والمقالة السابعة : ترجمها : قسطا بن لوقا . والمقالة الثامنة : لم يذكر اسم ناقلها . قال صاحب الفهرست : لم يوجد منها إلا أوراق يسيرة .

وأما التفاسير والشروح لهذا الكتاب فكثيرة ، فمنها : شرح الفارابي ، وشرح : ثابت بن قرة ، ولأبي أحمد[1] بن كرنيب : شرح بعض المقالة الأولى . . . ومن المقالة الرابعة . . . إلى الكلام في الزمان . ولأبي الفرج قدامة تفسير بعض المقالة الأولى .

قال القفطي : ولابن السمح على هذا الكتاب شرح كالجوامع ، وقد شرحه جماعة بعد هؤلاء من فلاسفة الملة الإسلامية ، وغيرهم يطول ذكرهم هـ .

ولأبي بكر : محمد بن زكريا الرازي الطبيب ، كتاب : سمع الكيان قال ابن أبي أصيبعة : غرضه فيه ، أن يكون مدخلاً إلى العلم الطبيعي ومسهلاً للمتعلم لحوق المعاني المتفرقة في الكتب الطبيعية .

ولابن الهيثم تلخيص : سمع الكيان ، لابن باجة الأندلسي : شرح السمع الطبيعي ، يوجد في مخطوطات المسعودي ، وفي برلين ، وهو مترجم بالعبرانية .

فأما كتبه الطبيعية : كتاب : سمع الكيان ، وهو الخبر الطبيعي بين فيه عن الأشياء الطبيعية ـ وهي خمسة ـ المشتملة على الطبايع كلها التي لا وجود لشيء من الطبائع دونها وهي : العنصر ، والصورة ، والمكان ، والحركة والزمان .

---

(١) أحمد بن كرنيب : أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين . . . ويعرف بابن كرنيب ، كان من جلة المتكلمين ، ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين .

فإنه : لا وجود لزمان إلا بحركة ، ولا وجود لحركة إلا بمكان ، ولا وجود لمكان إلا بصورة ، ولا وجود لصورة إلا بعنصر .

وهذه الخمسة منها اثنان جوهريان وهما : كتاب العنصر والصورة ، وثلاثة أغراض جوهرية . هـ الثاني من الطبيعيات : كتاب السماء والعالم ، وترجمة الأصل اليوناني : كتاب السماء ، عن ابن زيادة العالم في الترجمة العربية .

قال الأستاذ / مومران : هذه الزيادة نشأت من الحاق كتاب العالم إلى كتاب السماء . وكتاب العالم هذا كتاب موضوع ، سيقع الكلام عليه . فمعارضة العلامة : استانيشنا تقر بأن هذا ، لم يترجم إلى العربية ، إذ لا يوجد له أثر في جوامع ابن رشد لكتاب السماء . فأقول : إن القول بأن كتاب العالم لم يترجم عربياً ، لا يقرب على الذهن ، وهو قد ترجم إلى السريانية مرتين وكان من التآليف المشهورة في تلك الأعصار . ثم إنه يوجد في إبن أبي أصيبعة وفي كشف الظنون ذكر كتاب في طبايع العالم كتبه أرسطو للإسكندر . وهو بعينه عنوان كتاب : العالم المعروف عندنا ، فترجح وجوده بالعربية ، ومع ذلك فلا إنكار أن كتاب السماء العربي لا يوجد فيه أثر من هذا التأليف فبقيت المسألة موقوفة على أصل الزيادة المومأ إليها .

وكتاب : السماء والعالم ؛ ترجمه : ابن البطريق ، ونقل بعض المقالة أبو بشر متى . ويوجد بمكتبة باريز ترجمة بلا اسم الناقل . وللفارابي شرح هذا الكتاب . وشرح صدره أبو زيد البلخي المتوفي سنة ٣٢٢ . ولأبي هاشم الجبائي المعتزلي المشهور تأليف سماه : التصفح .

قال القفطي : أبطل فيه قواعد أرسطاطاليس، وأخذه بألفاظ زعزع به قواعده . وكان يحيى بن عدي يقول : إن الجبائي تخيل أنه فهم أرسطا طاليس ، ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقية ، ففسد الرد عليه هـ كلام القفطي . ولحنين إبن اسحاق كتاب : جوامع تفسير القدماء اليونانيين لكتاب أرسطو طاليس في السماء والعالم .

ولابن زرعة شرح شيء من المقالة الثانية ، ولإبن رضوان الطبيب

المصري : انتصار أرسطوطاليس على من انتقد على كتاب السماء والعالم .

ولإبن هيثم الرياضي : الرد على يحيى النحوي فيما انتقد عليه من كتاب السماء ، والرد على أبي هاشم فيما قاله . ولأبي سهل عيسى بن يحيى المسيحي أستاذ ابن سينا تلخيص كتاب : السماء ، موجود في مكاتب أولانده .

ومن مؤلفات ابن سينا : رسالة لأبي ريحان البيروني تضمنت عشر مسائل تتعلق بكتاب السماء موجودة بمكتبة ليدن .

وللفارابي رسالة ، في أن حركة الكواكب سرمدية ، وهي من مسائل كتاب : السماء والعالم .

والثالث من الطبيعيات كتاب : الكون والفساد ترجمة : اسحق بن حنين عن الترجمة السريانية لحنين بن اسحق ، ونقله : متى بن يونس بتفسير الإسكندر ولأبي عثمان الدمشقي ترجمة أخرى لهذا الكتاب . ويذكر ابن كجوس نقله أيضاً .

ولابن رشد ، جوامع هذا الكتاب ، ذكرها صاحب كشف الظنون مجلد ٢ صفحة ٢٩٧ .

ولأبي محمد : حسن بن موسى النوبختي[١] تلخيص كتاب : الكون والفساد ذكر صاحب كتاب فهرست . ص ١٧٧ .

الرابع من الطبيعيات : كتاب : الآثار العلوية ؛ ذكره اليعقوبي بعبارة لا تفهم فسماه : كتاب في الشرائع وهو كتاب المنطق في الآثار العلوية في رسائله وله شرح . قال صاحب كشف الظنون : علم الآثار العلوية والسفلية ، وهو علم يبحث فيه عن المركبات التي لا مزاج لها ، ويتعرف منها أسباب حدوثها ، وهو ثلاثة أنواع . لأن حدوثه : إما فوق الأرض أعني : في الهواء ، وهو كائنات الجو . وإما على وجه الأرض : كالأحجار والجبال . وإما في الأرض كالمعادن .

---

(١) النوبختي : هو : أبو محمد : الحسن بن موسى بن أخت أبي سهل بن نوبخت ، متكلم فيلسوف .

وفيه كتب للحكماء منها كتاب : السماء والعالم هـ .

ثم قال في موضع آخر : كتاب الآثار العلوية : أربع مقالات وفي تاريخ الحكماء مقالتان لأرسطاطاليس الحكيم ترجمه : يحيى بن بطريق ، ولخصه : الإسكندر الأفروديسي .

وتوجد في مكتبة : الفاتيكان ، بزوما ـ ترجمة عبرانية عدد ٣٧٨ . وفي هذه الترجمة ذكر فيها أن يحيى بن البطريق ، نقل هذا الكتاب للمأمون بن هارون الرشيد . ولابن الخمار وهو : أبو الخير الحسن بن سوار الطبيب المترجم مقالة في الآثار المخيلة في الجو الحادثة من البخار المائي ، وهي : الهالة ، والقوس ، والضباب ، على طريق المسألـة والجواب . ولأبي سليمان السجستاني المنطقي المعاصر ليحيى بن عدي مقالة في أن الأجرام العلوية طبيعتها طبيعة خامسة وأنها ذوات أنفس ، وأن النفس التي لها هي النفس الناطقة .

ولإبن الهيثم تلخيص الآثار العلوية ؛ ولإبن باجة تعاليق ، وللفارابي شرح هذا الكتاب ولابن رشد جوامع هذا الكتاب .

وشرح الخامس ـ من الطبيعيات ـ كتاب المعادن ، ذكره اليعقوبي في تاريخه . وقال : هو الخامس ، وذكره : ابن أبي أصيبعة ، وصاحب كشف الظنون ، ولم نجد له أثراً في الفهرست ، ولا في القفطي ، ولا يعلم اسم ناقله .

السادس من الطبيعيات عند العرب : كتاب : النبات . قال اليعقوبي : هو كتاب في الإبانة عن علل النبات وكيفياته ، وخواصه ، وعلل أغصانه ، والمواضع الخاصة به وحركاته . وهو مذكور أيضاً : في رسائل الفارابي ، وفي طبقات الأطباء ، فالأرجح أنه نقل إلى العربية ، وإن لم يكن له ذكر في الفهرست ، ولا في القفطي . والظاهر ، أن ما كان بيد العرب هو كتاب : نيقولاوس الدمشقي المترجم أيضاً لكتاب النبات . إذ كتاب أرسطو ، قد ضاع أصله منذ زمان ويؤيده ما يوجد في كشف الظنون . قال : كتاب النبات لأرسطو مقالتان فسره : نيقولاوس ، وترجمه : اسحق بن حنين بإصلاح ثابت بن قرة .

السابع من الطبيعيات : كتاب الحيوانات . قال القفطي ناقلاً عن كتاب الفهرست : كتاب الحيـوان ، وهو تسـع عشرة مقـالة ، نقله ابن البطريق . . . . . . وله جوامع قديمة ، ذكر ذلك يحيى بن عدي . ولنيقولاوس ، اختصار لهذا الكتاب ، ونقله : أبو علي بن زرعة إلى العربية ، وصححه وزاد : القفطي ، وملكت منه نسخة ـ والحمد لله ـ . وذكر القفطي في ترجمة علي بن زرعة : أنه نقل كتاب الحيوان من السرياني .

وهنا مسألـة : وهو أن كتاب الحيوان في الأصل اليوناني هما[1] أصل التسع عشرة مقالة التي ذكرها الفهرست والقفطي . وإذا تأملنا من ذلك ، رأينا أن كتاب الحيوان العربي تناول ثلاثة من كتب أرسطا طاليس أولهم : الكتاب الموسوم بطبايع الحيوان عشر مقالات ، وهو مطابق لكتاب الحيوان اليوناني ، ذكره صاحب كشف الظنون .

والثاني : كتاب آخر لأرسطو ، يعرف بأعضاء الحيوان وهو أربع مقالات . وكتاب ثالث : في توليد الحيوان ويعرف بتكوين الحيوان عند العرب ، وهو خمس مقالات ، وقد توجد نسخة من هذه الترجمة في مكتبة لندن . ولابن الهيثم تلخيص هذا الكتاب ، ولابن أبي الأشعث الطبيب المتوفي سنة **٣٥٩** تلخيص أيضاً .

ومن الطبيعيات أيضاً : كتاب حركة الحيوان ، قال ابن رشد في شرح كتاب النفس في المقالة الثالثة : لم يبلغنا كتاب أرسطو في حركة الحيوان ، وما عندنا إلا اليسير منه ، من مختصر نيقولاوس هـ .

كتاب منافع أعضاء الحيوان : ذكر الفهرست والقفطي : أن ابن زرعة ترجمه من السريانية .

وفي ابن أبي أصيبعة صفحة ٦٩ : كتاب نعت الحيوانات للغير الناطقة ، وما فيها من المنافع والمضار . ولعل ذلك وقع من تلبيس بكتاب جالينوس المترجم بمنافع الأعضاء .

---

(١) لعلها : هو .

ومما يلحق بالطبيعيات كتاب : المسائل ، وهو ثمانية وثلاثون مقالة في الأصل اليوناني . البعض منها من تأليف : أرسطو ، وأغلبها من تلامذته ذكر منها ابن أبي أصيبعة كتاب : المسائل الطبيعية ، ويعرف أيضاً بكتاب : ما بال سبع عشرة مقالة . وذكر غيرها ، صاحب كشف الظنون . وقد يوجد في مكتبة اكسفورد ترجمة عبرانية من الكتاب الأول إلى الثالث من مسائل أرسطو منقولة عن تفسير حنين بن اسحق ، ذكر هذه الترجمة ابن أبي أصيبعة ، ولابن الهيثم : تلخيص المسائل الطبيعية .

والطبقة الثالثة من كتب أرسطو ، ما يتعلق منها بعلم النفس ، وقد جعلها اليعقوبي قسماً منفرداً بعد الطبيعيات ، وألحقها الفارابي بالطبيعيات . وكذلك القفطي ناقلاً عن الفهرست : أدرج ذكر كتاب : النفس ، بعد الآثار العلوية ، وقبل كتاب الحيوان . والأولى ، أن يجعل قسماً مستقلاً عن الطبيعيات ، وهو أقرب لمعنى أرسطو . والكتب النفسانية عند العرب اثنان : كتاب النفس ، وكتاب الحس والمحسوس .

أما الأول : أي : كتاب النفس ، فقد ذكره اليعقوبي في تاريخه بما يشعر ببعض التلبيس بين كتاب النفس ، وكتاب الأخلاق . قال كتاب النفس وغرضه فيه الأبانة عن مائية النفس وقوامها ، وفصولها ، وتفصيل الحس وتعديد أنواعه ، وفضائل النفس وعاداتها ، والأمور المحمودة منها ، والأمور المذمومة منها .

فالمحمودة : المنطق ، والعدل ، والحكمة الخ . . . قال القفطي : وهو ثلاث مقالات ، نقله حنين إلى السرياني تاماً ، ونقله اسحق إلا شيئاً يسيراً ، ثم نقله اسحق نقلاً ثانياً ؛ جود فيه وكلامه هذا منقول عن الفهرست بدون تغيير . ثم قال القفطي : وللإسكندر تلخيص نحو مائة ورقة ، ولابن البطريق جوامع لهذا الكتاب . فلا يفهم من عبارة الفهرست وناقله : القفطي ، هل هذه الجوامع تتعلق بكتاب أرسطو أي بتلخيص الإسكندر . ولإبن الهيثم تلخيص ، ولإبن باجة تعاليق موجودة بمكتبة اكسفورد ، وبرلين . ولأحمد بن محمد السرخسي الطبيب ، كتاب في النفس .

وللإمام فخر الدين[1] الرازي كتاب في النفس والروح لخصه محمد العلائي ، ورتبه على أقسام .

وللشيخ صدقة بن منجا السامري الدمشقي المتوفي سنة ٢٦٠ كتاب في النفس ، كذا في كشف الظنون .

ولإبن سينا رسالة في النفس ، نشرت مراراً آخر طبعة منها مترجمة بهدية الرئيس ، إلى الأمير . ولقسطا بن لوقا البعلبكي رسالة في الفرق بين الروح والنفس ، نشرها الأب : شيخو في المشرق ، والأستاذ / قابرياني في روما . كل ذلك مؤسس على أفكار أرسطو ، وأفلاطون .

ويلحق بكتاب النفس عند اليونان جملة رسائل تعرف : بالطبيعيات الصغرى وهي هذه : كتاب : الحس والمحسوس ، كتاب : الذكر والتذكر ، كتاب : النوم واليقظة ، كتاب : الرؤ يا في المنام وتعبيرها ، كتاب طول العمر وقصره ، كتاب : الموت والحياة ، كتاب : التنفس ، كتاب : الشباب والهرم . أولها كتاب الحس والمحسوس قال صاحب[2] : الحس والمحسوس ، وهو : مقالتان ، لا يعرف له نقل يعول عليه ولا يذكر . والذي ذكره ابن سينا يسيرا علقه الطبري عن أبي بشر : متى بن يونس[3] وهذا كلام غير واضح ، شرحه القفطي عند نقله هذه الجملة قال : الحس والمحسوس وهو مقالتان ، لا يعرف لهذا الكتاب نقل يعول عليه ولا يذكر . وإنما المذكور من ذلك ، إنما هو شيء يسير علق عن أبي بشر بن متى بن يونس هـ .

---

(١) فخر الدين الرازي هو : أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي ، التيمي القبيلة ، البكري الفصيلة ، الطبري الأصل ، الرازي المولد ، الملقب : بابن الخطيب الإمام : فخر الدين الرازي ولد بالري عام ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م . ألم بجميع فروع الثقافة في عصره ، ودرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة .

(٢) لعلها : صاحب الفهرست ، حيث وردت هذه العبارات بنصها في الفهرست ، ويؤكد هذا سياق الكلام بعد ذلك .

(٣) وردت هذه العبارة بالفهرست على النحو التالي :
والذي ذكر أن شيئاً يسيراً علقه الطبري عن أبي بشر : متى بن يونس ، وهي مناسبة بالطبع لهذا السياق .

غير أن صاحب كشف الظنون ، أزال الشك عند ذكره هذا الكتاب فقال : كتاب الحس والمحسوس ثلاث مقالات لأرسطو . قيل : لا يعرف لهذا الكتاب نقل ، وإنما الموجود شيء يسير منه . أقول : رأيته تماما ، وهو كتاب : بطليموس ، مقالة ، ولعبد الملك بن فرج ، ولموفق الدين البغدادي ثلاث مجلدات هـ .

وهنا محل توقف ، وهو الفرق بين عدد المقالات التي ذكرها صاحب كشف الظنون وهي : ثلاثة . والعدد الموجود في : الفهرست . فإذا بحثنا عن أصل هذا الفرق ، وجدنا في طالع تفسير ابن رشد لكتاب الحس والمحسوس ، أن المعدوم من هذا الصنف ثلاثة كتب :

أولهم : الحس والمحسوس . والثاني : كتاب الذكر والنوم واليقظة . والثالث : كتاب طول العمر وقصره ، وهما مذكوران أيضاً في الطبقات لابن أبي أصيبعة ، وفي كشف الظنون .

فمن مجموع هذه الرسائل الثلاث تكون المقالات الثلاثة المعروفة بكتاب : الحس والمحسوس .

وقد يوجد : جوامع ابن رشد لهذا الكتاب ، منسوخة بحروف عبرانية في مكتبة باريز ، وفي مكتبة مورينا ، بإيطاليا ، أما رسالة الشباب والهرم فهي مذكورة أيضاً في كشف الظنون ، وذكرها قبل ذلك إبن أبي أصيبعة ناقلاً عن القاضي صاعد ، وهو ناقل عن الفارابي ، غير أنا لا نعلم اسم ناقله .

ثم صرح ابن رشد في جوامع الحس والمحسوس[1] لأنه لم يعلم لهذا الكتاب ترجمة ، فوجب التوقف في خصوصه ، وكذلك في حق كتاب الحياة والموت . وهو مذكور في : طبقات الأطباء ، وفي تاريخ القفطي من جدول بطليموس .

ولم يرو اسم ناقله ، وصرح ابن رشد بأنه لم يجد ترجمته . مثل ذلك

---

(١) الأنسب : بانه .

يقال في كتاب : التنفس ، إذ لم نجد له ذكراً مع تصريح ابن رشد بعدم وجوده . ولقسطا بن لوقا رسالة في النوم والرؤ يا ، ورسالة أخرى في طول العمر موجودتان ببرلين ، ولأحمد بن محمد السرخسي كتاب : النوم والرؤ يا .

الطبقة الرابعة : ما يتعلق بالأخلاق ، وهي عند المشائين : من الحكمة العملية .

أما اليعقوبي ، فعبارته كادت أن لا تفهم قال : فأما كتبه في الخلق هنا بياض في الأصل والأبانة عن أخلاق النفس والسعادة في النفس والبدن وتدبير العامة والخاصة وتدبير الرجل امرأته والسياسة وتدبير المدن وقصص أهل التدبير للمدن ، فهذه أغراض كتب أرسطاطاليس[1] .

هو ظاهر أن هذا الكلام فيه من الخلل والفساد ما يدل على فساد الأصل . وأما الفهرست والقفطي ، فقد ذكرا كتاب الأخلاق ، فقالا : وهو اثنى عشر مقالة نقله : حنين بن اسحق . . . هـ محل الحاجة .

وكتب الأخلاق المنسوبة لأرسطو ثلاثة : أولها : كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ، عشر مقالات . وثانياً : كتاب الأخلاق لأوذيمس سبع مقالات وثالثها : الأخلاق الكبرى : مقالتان ، فالظاهر أن العرب الحقوا العشر المقالات الأولى إلى نيقوماخس بالمقالتين الأخرتين من الأخلاق الكبرى ، فجعلوا الكل كتاباً واحداً يحتوي على اثنتي عشر مقالة كما مر . ويشعر بذلك ما ذكره صاحب كشف الظنون قال : كتاب الأخلاق أربع مقالات في مقالات الكبار ، وثمان مقالات في مقالات الصغار ، وهي كتابان لأرسطو ، ويكون تمامه اثنى عشر مقالة فسره : فرفوريوس ، ونقله حنين بن اسحق هـ محل الحاجة .

ولا يوجد عندنا في المكاتب الأورباوية نسخة من ترجمة كتاب الأخلاق ما عدا جوامع ابن رشد ، وللفارابي كتاب الأخلاق شرح كتاب أرسطو .

---

(١) تم كتابة عبارات اليعقوبي السابقة والتي ذكرها سانتلانا كما هي دون تقسيم أو فواصل لأنه قد تبين لنا فعلاً بمحاولة استيعابها عدم فهمها أو تحديد معناها ، فآثر تقديمها كما هي في النص .

وما ذكره ابن مسكويه في كتابه المعروف في الأخلاق ، وابن سينا في كتابه المترجم : بأخلاق الشيخ الرئيس وغيرهما ، فهو مؤسس في الأغلب على أفكار أرسطو وتقاسيمه لهذا العلم ـ كما سيتبين إنشاء الله ـ عند بيان تفصيل كتاب الأخلاق . ولابن مسكويه كتاب : الطهارة في علم الأخلاق ، رتبه على ست مقالات ، ذكره صاحب كشف الظنون .

والأنسب أن يلحق بهذا الصنف الرابع ، الكتب المتعلقة بتدبير المنزل والسياسة ، تدبير المنزل : وهو الفرع الثاني أن [1] الحكمة العملية على مذهب المشائين .

وقد يوجد باليوناني مقالتان تنسب لأرسطو بهذا الإسم ، وهي مشكوك فيها عند العارفين . ولم نجد في الفهرست ولا فيمن تبعه من المصنفين شيء من ذلك ويوجد عربياً ترجمة منه ، في مخطوطات الاسكريال نمرة ٨٧٣ .

السياسة وتدبير المدن ، وهي الفرع الثالث من الحكمة العملية في مذهب المشائين .

قال الفارابي : أما الكتب التي يعلم منها الأمور التي تستعمل في الفلسفة فبعضها يتعلم منها اصلاح الأخلاق ، وبعضها يتعلم منها تدبير المدن ، وبعضها يتعلم منها تدبير المنزل هـ ولأرسطو من هذا الفن كتابان أحدهما : السياسة المدنية وهو موجود عندنا . والثاني : في أحكام المدن السياسية ، ضاع أصله ، إلا شيئاً يسيراً ، وجد في هذه السنين الأخيرة ، يتعلق بمدينة أثينا وأحكامها السياسية . وقد يوجد في جدول بطليموس الذي أخرجه القفطي في تاريخ الحكماء ما نصه كتابه في تدبير المدن ، ويسمى : فوليطيقون ثماني مقالات .

ثم قال : كتابه الذي رسمه سياسة المدن ، ويسمى : بوليطيقا ، وهو كتاب ذكر فيه سياسة أمم ، ومدن كثيرة من مدن اليونانيين وغيرها ونسبها ، وعدد الأمم ، والمدن التي ذكرها مائة واحد وسبعون هـ .

---

(١) الأنسب : من .

وذكر ابن أبي صيبعة كتابين لأرسطو : كتاب السياسة المدنية ، وكتاب : السياسة العملية .

وصرح المسعودي في التنبيه ، بوجود كتاب السياسة المدنية ، إلا أن هذا الكتاب عنده هو المترجم : بتدبير المدن ، أو سياسة المدن لأرسطو ، لأنه ذكر أنه يحتوي على أحكام عدد وافر من الأمم والمدن .

وقال في كشف الظنون : سياسة المدن لأرسطو ، ذكر فيه أنه نظر إحدى وسبعين مدينة كبيرة ، وهو السياسة العملية .

وقال ابن رشد في آخر جوامع الأخلاق حاكياً عن الفارابي : إن كتاب تدبير المدينة ، كان موجوداً بتلك الجهات يعني : الجهات المشرقية . ويوجد كتاب لابن سبعين ، خاطب به الامبراطور : فريدرنج الثاني الألماني في بعض رسائل فلسفية ، وذكر فيه أيضاً كتاباً لأرسطو يعرف : بتدبير المدنية ، وهو اسم السياسة المدنية كما علمنا . فعلى ذلك فقد ترجح أن كلاًّ من السياسة المدنية ، وكتاب : سياسة المدن ، كان موجوداً عند العرب . إلا أن محل التوقف من أمرين أولهما : أنه لا يعرف اسم الناقل ، ولا يوجد له أثر في مصادرنا العربية .

الثاني : وجود كتاب مدلس باسم : أرسطوطاليس ، يعرف بسر الأسرار ، وبكتاب السياسة أيضاً ، كثرت مخطوطاته في مكاتب أوروبا بالعربية وباللاطينية ، وهو كتاب ممزوج من أفكار أفلاطونية وخرافات وأسحار ، لا تحمل على أدنى تلامذة أرسطو ، فضلاً عن أرسطو أدعى فيه ، أنه من نقل : يحيى بن البطريق ، وأنه قد وجده بعد البحث الطويل في هيكل : هرمس الحكيم ، وهو مركب من أجزاء منها كتاب : اليتيم ويدعى أيضا : كتاب الغالب والمغلوب ، ذكره صاحب طبقات الأطباء وصاحب كشف الظنون ، وكتاب الفراسة ذكره أيضاً مصنفو العرب .

ولأربسطو كتاب ، اختصر فيه قول أفلاطون في تدبير المدن . ذكره بطليموس في الجدول الموجود في تاريخ الحكماء للقفطي . وهو مذكور في كشف

الظنون قال : كتاب في تدبير المدن ، مقالات لأرسطو لخص فيه أقوال أفلاطون في خمس مقالات .

فمثل هذا الإرتباك ، وتكاثر الكتب المترجمة بعنوان واحد ، يوجب التوقف لا محالة في حل هذه المسألة إلى أن نتمكن من وجود نسخة من السياسة المدنية ، مطابقة للأصل اليوناني ، أو نجد في الأقل في المصنفات العربية ما يدلنا على وجود السياسة في الأعصار الماضية لدى حكماء العرب .

ولنتم كلامنا ، عن الكتب المتعلقة بالسياسة الأرسطوطالية فنقول : إنه نشر في مجلة : المشرق رسالة للفارابي في السياسة ، وله كتاب : السياسة المدنية ، وكتاب : النواميس ، وكتاب : المدينة الفاضلة ، وهو مطبوع .

وللكندي رسالة في السياسة ، ورسالة في السياسة العامة ، ولتلميذه: احمد بن محمد السرخسي كتاب : السياسة ، ولعلي بن الربيع كتاب : سلوك المالك في تدبير الممالك[1] ، ألفه: للمعتصم العباسي وطبع بمصر سنة ١٢٨٦ ، وقد يوجد في محفوظات المكتبة الباريزية ، ولقسطا بن لوقا البعلبكي كتاب : السياسة ، ثلاث مقالات .

الطبقة الخامسة من تأليف أرسطو : ما يتعلق بالإلهيات وهو كتاب : ما بعد الطبيعة . ذكره اليعقوبي في تاريخه بعبارة تسفر[2] بأنه لم يقف على أصل الكتاب ، وأنه قد التبس عنده بكتاب آخر أفلاطوني الأصل . قال : كتاب الكلام الروحاني ، وغرضه فيه ذكر الصورة المجردة من الهيولي التي في العالم الأعلى ، والقوى الروحانية ، ومعرفة إتصال قوى تلك الصور القوى[3] الطبيعية ، وهل هي بحركة أو بلا حركة ، وكيف تدبر تلك القوى هذه

---

(١) هذا الكتاب ألفه شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع وقد خصصنا للمؤلف وكتابه فصلاً طويلاً في كتابنا خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته ، طبعة اسكندرية سنة ١٩٧٥، ولم يكتب عنه قبل ذلك .

(٢) لعلها : تشعر .

(٣) لعلها : بالقوى .

القوى ، ولأن كل واحد من القوى الجرمية الغليظة جزء تلك الأشياء الشريفة ، وبين ما العقل وما المعقول ، وما النفس الكلية وما هبوطها وطلوعهـا .

وليس شيئا من ذلك من أفكار ارسطو ، ولا من عباراته ؛ فلعله يعني بذلك كتاب : أثولوجيا ، وسيأتي ذكره عن قريب .

قال صاحب الفهرست ونقل عنه القفطي : كتاب الإلهيات ويعرف بالحروف ، وبما : ما بعد الطبيعة ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين وأوله : الألف الصغرى ، ونقلها اسحق ، والموجود منه إلى حرف [مو] ونقل هذا الحرف : أبو زكريا يحيى بن عدى ، وقد يوجد حرف : [نو] باليونانية ، وهذه الحروف نقلها : اسطاث للكندي ، وله خبر في ذلك . ونقل ابو بشر متى مقالة : [اللام] وهي الحادية عشر من الحروف إلى العربي ، ونقل : حنين ابن اسحق هذه المقالة إلى السرياني . وفسر ثامسطيوس مقالة : [اللام] أيضاً ، ونقلها : أبو بشر متى ، بتفسير ثامسطيوس ، ونقلها : شملي ، ونقل إسحق بن حنين عدة مقالات . . . . . .[1] محل الحاجة منه . وذكره ابن ابي أصيبعة قال : كتاب «ماطاطافوسيقا» وهو كتاب : ما بعد الطبيعة ، اثنتا عشرة مقالة ، ولعله عد الألف، والألف الصغرى مقالتين ، فحصلت عنده اثنتا عشرة مقالة .

ويظهر من هذا الكتاب ، أنه لم يبلغ العرب من هذا الكتاب ، إلا إحدى عشرة مقالة أي : إلى حرف [اللام] مع أن الأصل اليوناني احتوى على : أربعة عشرة مقالة . وليحيى بن عدى تفسير الألف الصغرى من كتب : ارسطو طاليس فيما بعد الطبيعة وغير ذلك ، وتعليق كتاب الحروف ، وكتاب في العلم الإلهي . وليعقوب الكندي كتاب : الفلسفة الأولى ، وللرازي الطبيب كتب كثيرة تجد تعدادها في تاريخ الحكماء للقفطي ، وفي تاريخ الأطباء لابن أبي اصيبعة ، في موضوعات تتعلق بكتاب : ما بعد الطبيعة .

وبعد الفراغ من كتب ارسطو الصحيحة ، نذكر شيئا من الكتب المنسوبة

(١)لعلها : انتهى (اهـ) محل الحاجة ، وهذا اصطلاح للمؤلف سبق أن نوهنا إليه .

له عند العرب في الطبيعيات : كتاب الزمان : ولعله قطعة من المقالة الرابعة من سمع الكيان ، أو من تصانيف بعض تلامذته : كتاب: الألوان : ليس لأرسطو وهو لبعض تلامذته .

كتاب المرآة: ترجمة الحجاج بن مطر ، ولعله كتاب اختلاف المناظر لإقليدس، نسب غلطا لأرسطو طاليس . كتاب : الخطوط التي لا تتجزأ ، لعله من مصنفات تلميذه: ثاوفرسطس . كتاب : الحيل ، لا شك في أنه ليس من تصانيف أرسطو . كتاب : الأحجار ، قال في كشف الظنون : صنفه واستخرج بنظره والارشاد الإلهي خواصها ومنافعها ، وذكر فيها : خاصية ستمائة ونيف حجر ، وهو ليس من مصنفات أرسطو ، ولا يعرف له مؤلف من تلامذته . كتاب : الفلاحة ، عشر مقالات لا شك في كونه موضوعا . كتاب : الروح لأرسطو ، ثلاث مقالات ، ليس من تصانيف أرسطو ، وإنما هو من تصانيف تلامذته .

كتاب : إتخاذ الحيوان المائي ، ليس لأرسطو . جملة من الكتب الطبية ، مثل كتاب : النبض ، وكتاب الدم ونفثه ، وكتاب : الطب ، خمس مقالات . وكتاب الصحة والسقم ، وكتاب : الرطوبات ، لا شك في أن كل ذلك موضوع .

كتاب : نيل مصر ، ثلاث مقالات ، لعله لتلميذه : ثاوفرسطس[1] .
والكتب المنسوبة لأرسطو من الخلقيات والسياسة :

كتاب الخير : خمس مقالات ، ضاع أصله اليوناني ، ولا يعرف له ناقل عربي ، ذكره صاحب كشف الظنون .

كتاب : العدل ، أربع مقالات ، وله في صفاته كتاب آخر : أربع مقالات ، ذكره صاحب كشف الظنون ، وقد ضاع أصله اليوناني .

---

(١) جميع الكتب السابقة والتي يحقق سانتلانا في نسبتها لارسطو عن عدمه . وردت بكتاب : أخبار الحكماء، وكتاب : كشف الظنون ، وكتاب : الفهرست .

كتاب : المحبة : ثلاث مقالات ، ضاع أصله اليوناني ، ذكره صاحب كشف الظنون .

كتاب: الجنس وشرفه : خمس مقالات ، ضاع أصله اليوناني ، ويذكر عند العرب .

كتاب : الحض على الفلسفة : ثلاث مقالات ، ضاع أصله اليوناني .

اختصار الأخلاق : أصله اليوناني موجود ، وقد ينسب لفيلسوف متوسط بين المذهب الأفلاطوني ، ومذهب المشائيين متأخر عن عهد أرسطو بكثير .

كتاب : الرياضة والأدب : أربع مقالات .

رسالة في الأدب: ترجمها ابن زرعة ، نشرت في مجلة الشرق . لا شك انها ليست من مصنفات أرسطو[1].

ومن الكتب الموضوعة لأرسطو من هذا الصنف ؛ أي: السياسي :

كتاب : الرياسة في السياسة ، قال صاحب كشف الظنون : ألفه أرسطو للاسكندر اليوناني ، وترجمه مولانا : نصوح المعروف بنوالى المتوفي سنة ١٠٠٣ للسلطان محمد خان بن مراد خان ، حال كونه أميراً بمغنيسا وهو معلم وسماه : فرح نامه ، وجعله على مقدمة وستة عشر باباً ، وتكملة المقدمة في ظهور الاسكندر .

والباب الأولى : في الايمان . الثاني : في الإمامة . الثالث : في الحياء . الرابع : في الرضا . الخامس : في الصبر ، إلى آخر ما بينه صاحب الكشف ، وهو لا شك الكتاب الذي ذكره في موضع آخر باسم : السياسة في تدبير الرئاسة . قال : وهو سبع مقالات لأرسطو الفه للاسكندر[2] حين التمس منه

---

(١) جميع الكتب السابقة ، ورد ذكرها بكتاب : كشف الظنون .

(٢) أرسطو والاسكندر : الاسكندر بن فيلبس المقدوني ، ولد في بلا سنة ٣٥٦ ق.م. لما بلغ الثالثة عشر من عمره سلمه أبوه إلى أرسطوطاليس وتعلم على يديه مدة خمس سنوات . وكان أرسطو يوالي الاسكندر الأكبر بالنصح والتوجيه بعد أن أصبح ملكاً وقد كتب إليه أرسطو عدة رسائل، ومن بين ما يعرف به أرسطو أنه معلم الأسكندر الأكبر . وقد توفي الاسكندر سنة ٣٢٣ ق.م.

ان يكشف شيئاً يكون له دستوراً يرجع إليه عند غيبته ، وقد عربوه هـ.

ومنه : الرسالة الموسومة : ببيت الذهب .

قال المسعودي في : التنبيه عند ذكره البيت المعروف بهذا الاسم : بالهند ، وهو البيت الذي دخله الاسكندر بن فيليبس[1] ، الملك حين قتل : فور ، ملكهم ، وكتب بخبره إلى ارسطو طاليس بالرسالة المعروفة برسائل بيث الذهب التي أولها : إلى الإسكندر ، ملك ملوك الأمم - من عبده : ارسطو طاليس - أما بعد : كتبت الى تذكر الذي أعجبك من العجائب ، والبنيان الشامخ المزخرف بأنواع الجوهر ، وما يؤنق العين من الذهب الأحمر ، قد بهر العيون منظره ، وسار في الأمم ذكره ، وقد كتبت إليك أيها الملك أصونك لمعرفتك بالأمور السابقة العليا ، والأرضية السفلى ، أن يعجبك شيء صنعته الأيدي الميتة ، بالحكمة في الأيام القصيرة ، ومدة الزمان اليسيرة ، ولكني أرضي لك أيها الملك ان ترفع نظرك إلى ما فوقك وتحتك ، وعن يمينك وعن شمالك ، من السماء والصخور ، والجبال ، والبحور ، وما في ذلك من العجائب الغامضة ، والمصانع الظاهرة ، والبنيان الشامخ الذي لا ينحته الحديد ، ولا يثلمه المجانيق ، ولا يعمله الأجساد المخلخلة الضعيفة في المدة المنقطعة . . . . ثم مر في إتمام الرسالة في وصف الأرضية والبحار والأفلاك والنجوم والآثار العلوية ، وغير ذلك مما يحدث في الجو مما ذكرناه في رسائل أرسطو طاليس إلى الإسكندر في السياسات اليونانية ، والملوكية في كتاب في : فنون المعارف . . . . . . وهذه الرسالة مستفيضة في أيدي الناس هـ .

ومن الموضوعات السياسية : ارسطو طاليس إلى الاسكندر[1] ، في : تدبير الملك . ذكرها صاحب الفهرست ، وابن أبي أصيبعة ، وقد وجدت في مكتبة الفاتيكان بروما ، فنشرها : الاستاذ/لبرت الألماني ، وترجمتها: رسالة ارسطو

---

(١) الاسكندر بن فيلبس ، صحة هذا الاسم .

(٢) رسالة ارسطو طاليس إلى الاسكندر ، هكذا في الفهرست .

طاليس إلى الإسكندر في السياسة ، أرى أن أسرد عليكم شيئاً منه[1].

بعد الفراغ من الكلام عن تصانيف أرسطو، ناسب أن ننتقل إلى تلامذته ومفسريه لنستقصي معرفة ما بلغ العرب من فلسفة المشائيين وهم : ثاوفرسطس ، ونيقولاوس الدمشقي ، والأسكندر الأفروديسي .

أما ثاوفرسطس ، فهو كما علمتم خليفة : ارسطو طاليس على دار التعليم بأثينا عاش من سنة ٣٧٢ قبل المسيح إلى نحو سنة ٢٨٨ ، ومما نقل من تصانيفه إلى العربية :

كتاب : الآثار العلوية : مقالة نقلها ابن الخمار من السرياني على ما يظن .

كتاب : المسائل : نقله : ابن الخمار من السرياني .

كتاب : الحس والمحسوس نقله : إبراهيم بن بكوس ، أربع مقالات .

كتاب : أسباب النبات : نقله إبراهيم بن بكوس .

كتاب : في الأخلاق ، ترجمه ابن الخمار من السرياني ، ويظن أنه كتاب : ثاوفرسطس الموجود باليوناني ، المعروف : بأخلاق الناس .

كتاب : ما هو الطبيعة ، نقله يحيى بن عدي ، وقد وجد الاستاذ/مرغوليوث في مكتبة : اكسفورد نبذة من هذه الترجمة ، نشرها بمجلة الجمعية المشرقية الإنكليزية ، فرأيت أن أعرض عليكم ما وجد وأن كان يسيرا جدا . وثاني المشائيين المعروفين عند العرب : نيقولاوس الدمشقي ، كان من معلمي الفلسفة ببلد «رومة» قبل المسيح بثلاثين سنة تقريبا . وله اختصار كتاب : الحيوان ، لارسطوطاليس نقله : أبو علي بن زرعة إلى العربي .

قال القفطي : وملكت منه نسخة والحمد لله تعالى . . . وله أيضا كتاب : اختصار فلسفة ارسطو ، خمس مقالات ترجمة ابن زرعة .

---

(١) وقف سانتلانا عند هذه العبارة ولم يعرض شيئا من رسالة ارسطو طاليس للاسكندر في السياسة. وانتقل لفقرة أخرى مختلفة في الموضوع . والرسالة وردت بكتاب الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ : ص ٤٠١، ٤٠٢.

وكتاب : النبات - وقد سبق[1] - أنه الكتاب المنسوب عند العرب لارسطو طاليس ، ترجمه : إسحق بن حنين ، وأصلحه : ثابت بن قرة .

وكتاب : الرد على جاعل العقل والمعقولات شيئاً واحداً ، وترجمته في كتاب الفهرست : الرد على جاعل العقل والمعقولات[2] شيئاً واحداً ، والأول أصح

ولابن رشد : تلخيص فلسفة نيقولاوس الدمشقي ، ذكره في آخر تفسيره المقالة الثانية عشر من كتاب ما بعد الطبيعة .

والثالث من المشائيين : الاسكندر الأفروديسي : كان أستاذ فلسفة المشائيين بأثينا من سنة ١٩٨ إلى سنة ٢١١ للمسيح ، وهو من أشهر المفسرين ، تمسك بمذهب أرسطو وانتصر له على جميع من انتقص عليه من أصحاب الرواق وغيرهم مما ترجم من تفاسيره : تفسير الاسكندر على كتاب : قاطيغورياس ترجمه : يحيى بن عدي .

قال القفطي : استنقل هذا الكتاب : أبو زكريا يحيى بن عدي بتفسير : الأفروديسي - يعني : الاسكندر - في نحو ثلاثمائة ورقة . تفسير الأسكندر على كتاب : العبارة : قال الفهرست والقفطي : «لم يوجد» ، ولا يفهم من هذا الكلام هل كان الكتاب موجودا ثم ضاع ، أم لم توجد له ترجمة أصلا ؟

تفسير الاسكندر على كتاب : طوبيقا أي : الجدل . قال يحيى بن عدي في أول تفسير هذا الكتاب : إني لم أجد لهذا الكتاب تفسيراً ممن تقدم - إلا تفسير الاسكندر - لبعض المقالة الأولى ، وللمقالة الخامسة ، والسادسة ، والسابعة ، والثامنة . وتفسير : أمونيوس ، للمقالة الأولى والثانية والثالثة والرابعة . فعولت على ما قصدت في تفسيري هـذا على ما فهمته من تفسير الاسكندر ، وأمونيوس ، وأصلحت عبارات النقلة لهذين التفسيرين الخ ، فتعين وجود تفسير الاسكندر بالعربية .

---

(١) لعلها : وقد سبق وذكرنا ، حيث قد أشار سانتلانا إلى ذلك آنفا .

(٢) والكتب السابق ذكرها في: الفهرست ، وأخبار الحكماء.

وقال القفطي : والذي فسره من أمونيوس والاسكندر من هذا الكتاب ، نقله اسحق هـ .

تفسير الاسكندر على كتاب : سوفسطيقا ، كان موجودا على عهد صاحب الفهرست . قال : قد حكي أنه أصيب بالموصل .

تفسير الاسكندر لهذا الكتاب : تفسيره على أنالوطيقا الأولى والثانية . قال القفطي : إنه رأى تفسير كتاب : البرهان في تركة : إبراهيم بن عبد الله الناقد النصراني . فعرض عليه مع شرح آخر : بمائة دينار وعشرين دينار .

وكتاب : انالوطيقا الأولى : قال في طبقات الأطباء : الذي فسر منه إلى الأشكال الحملية ، ووجد لهذا الكتاب تفسيران ، أحدهما أتم من الآخر .

تفسير السماع الطبيعي ، قال صاحب الفهرست : من تفسير أفروديسي لهذا الكتاب : المقالة الأولى من نص كتاب ارسطو طاليس في مقالتين ، والموجود منها مقالة وبعض الأخرى ، ونقلها : أبو روح الصابي ، وأصلح هذا النقل : يحيى بن عدي .

وترجم تفسير المقالة الرابعة : قسطا بن لوقا ، وأبو عثمان الدمشقي .

تفسير كتاب : السماء والعالم ، نقله : متى بن يونس . واصلحه : يحيى ابن عدي .

تفسير كتاب : الكون والفساد ، نقله : متى بن يونس .

تفسير الآثار العلوية : قال الفهرست : نقل إلى العربي ، ولم يذكر اسم ناقله . ونقله يحيى بن عدي فيما بعد من السرياني .

تفسير الاسكندر على كتاب : النفس ، المترجح أنه لم ينقل منه إلى العربية إلا المقالة الاولى ، وقطعة من المقالة الثانية تتعلق بالعقل ، وهي مهمة لما تضمنته من القول عن العقل الفعال ، وهو عمدة كلام حكماء الاسلام في هذا الموضوع .

قال المسعودي في المروج ما نصه : وقد ذكر صاحب المنطق في المقالة

الثالثة من كتاب النفس : العقل الأول الفعال ، والعقل الثاني . وكذلك ذكر ثامسطيوس ، في شرحه لكتاب النفس الذي عمله صاحب المنطق . وقد ذكر العقل الأول والثاني : الاسكندر الافروديسي في مقالة أفردها في ذلك ، قد ترجمها : اسحق بن حنين هـ فتعين وجود هذه الترجمة بالعربية . وقد ذكرها الفارابي غير مرة في رسائله ، وله شرح رسالة الاسكندر على النفس . ولا شك أنها هي التي ذكرها ابن أبي أصيبعة في : تعداد تصانيف الاسكندر . ثم قال : مقاله في العقل على رأي ارسطو طاليس فضلا[1] في المقالة الثانية من كتاب : ارسطو طاليس في النفس . وهما لا شك ، شيء واحد . وقد وجدت ترجمة عبرانية من هذه القطعة نشرها الدكتور: كونز الألماني .

تفسير الاسكندر على كتاب : ما بعد الطبيعة ، ذكر الفهرست ، والقفطي : كتاب أثولوجيا مقالة واحدة ، ولا يبعد أن يكون المراد بذلك كتاب : ما بعد الطبيعة ، إذ قد يعبر عنه بهذا الاسم أيضا . ويؤيد ما يوجد في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة . قال في ذكر تصانيف الاسكندر : مقالة فيما استخرجه من كتاب : أرسطوطاليس الذي يدعى بالرومية : ثولوجيا ومعناه : الكلام في توحيد الله تعالى هـ. ويظهر من كلام الفارابي ، ان هذا التفسير لم يوجد تاما . قال في رسالته المترجمة : بالإبانة عن غرض ارسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة : لا يوجد للقدماء كلام في شرح على هذا الكتاب على وجهه كما هو لسائر الكتب ، بل أنه وجد. فلمقالة[2] [اللام] للاسكندر غير تام . وثامسطيوس تاما . وأما المقالات الأخر ، فإما ان لم تشرح ، وإما إن لم تبق إلى زماننا . على أنه قد يظن أنه إذا نظر في كتاب المتأخرين من المشائيين أن الاسكندر ، كان قد فسر الكتاب على التمام هـ فتعين ان هذا الكتاب نقل إلى العربية ، ولم ينقل تاماً ، المترجح أنه لم يترجم منه إلا تفسير كتاب : [اللام] أي : المقالة الحادية عشرة لأرسطو ، بل قد ثبت أن تفسير كتاب [اللام] للاسكندر الذي كان بيد العرب هو الأصل الصحيح . فان العلامة :

---

(١) الأنسب : فصلا.

(٢) الأنسب : فبمقالة .

فرويدنتال الألماني ، قابل ما أورده ابن رشد في شرح كتاب النفس ، بالأصل اليوناني الموجود عندنا . تبين ان ما يوجد عندنا من كلام الاسكندر تفسير مدلس ، أصل انشائه في منتصف القرن الخامس أو السادس للمسيح ، وأن الأصل هو ما كان موجوداً بيد العرب .

وأما مصنفات الاسكندر - غير تفاسيره - فهي مقالة في القدر والجبر ، انتصر فيها لمذهب ارسطو طاليس ، فيما يتعلق بحرية الإنسان . ورد على أصحاب الرواق القائلين بالجبر ، فعسى أنها المقالة المذكورة في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة حيث قال : مقالة له في الاستطاعة ، وينسب للاسكندر كتاب : العناية. وقيل في التدبير لعله هو الكتاب الذي نحن بصدده . ثم كتاب : الكون ، ترجمة : بشر بن متى . وكتاب: الفرق بين الهيولي والجنس شرحه : يحيى بن عدي . وكتاب : الرد على ما قال : إن الابصار ، لا يكون إلا بشعاعات تنبعث من العين وغير ذلك ، كالرد على ما قال : إنه لا يكون شيء إلا من شيء ، مقالة في اللون وأي شيء ، هو مقالة في الرد على جالينوس فيها طعن على قول ارسطو طاليس ، ان كل ما يتحرك عن محرك . مقالة : في الرد على جالينوس في مادة الممكن .

مقالة : في الفصول التي تنقسم بها الأجسام ، وغير ذلك مما يوجد بيانه في : الفهرست ، وفي طبقات الأطباء .

قد فرغنا الآن من الكلام ، عما نقل من كتب قدماء الفلاسفة إلى ارسطو طاليس وأتباعه .

وخلاصة بحثنا ، أن العرب لم يعلموا من مصنفات قدماء اليونانيين شيئا سوى الوصايا الذهبية المنسوبة لفيثاغورس، ورسائل لديمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزأ . وان الباقي مما كان متداولا عندهم باسم : ثاليس ، وانباذقليس وغيرهما ، إنما هو من مخترعات متأخري الأفلاطونيين .

أما سقراط ، فانه لم يعلموا منه إلا رسائل مدلسة ، ، ولم تكن لهم خبرة بمذكرات سقراط لاكسانوفون . أما أفلاطون ، فلم يبلغهم على طريق الترجمة

من كتبه الجدلية والإلهية إلا المحاورة الموسومة : بسومسطس[١].

ومن الطبيعيات ـ إلا كتابين ـ أولهما : طيماوس ، وهو المعروف عندهم بكتاب : طيماوس الطبيعي والثاني : كتاب آخر بهذا الاسم ينسب إلى : طيماوس الفيثاغوري . وليس هو في الحقيقة إلا تلخيص الاول . ويعرف عند العرب : بكتاب طيماوس الروحاني .

أما الكتب المتعلقة بعلم النفس ، وقد جعلناها صنفاً ثالثا ، فما ثبت نقله منها كتاب : احتجاج سقراط على أهل أثينا . ومحاورة تسمى : الفيدون في موت سقراط ، وبقاء النفس بعد الموت .

ومحاورة ثالثة ، تعرف : بقريطون[٢]، مما يجب على الإنسان من الإذعان لأحكام بلاده ، وإن كان مظلوما .

أما بقية المحاورات من هذا الصنف ، فالمترجح أن العرب لم يعلموا منها إلا ما لخصه جالينوس في جوامعه المترجمة على يد : حنين بن اسحق .

والمرتبة الرابعة من المحاورات الأفلاطونية وهي : السياسة . فقد ثبت منها نقل كتاب : السياسة المدنية ، وكتاب : النواميس ، ثم جوامع جالينوس لهذه الكتب . أما مصنفات أرسطو طاليس فما ثبت نقله أولا : الكتب المنطقية وهي : عند العرب أي : كتاب : المقولات وهو : قاطيغورياس ، وكتاب : التفسير ويدعى : العبارة أي : باري منياس ، وكتاب : أنالوطيقا الأول في القياس ، وأنالوطيقا الثاني في البرهان ، وكتاب : طوبيقا ، أي معناه المواضع الجدلية ، وكتاب : سوفسطيقا أي : مغالطات السوفسطائية ، وكتاب : ريطوريقا أي : الحكاية[٣] وكتاب : بويطيقا أي : صنعة الشعر.

أما الصنف الثاني أي : الطبيعيات فالمنقول منه : كتاب السمع

---

(١) لعلها : سوفسطس.
(٢) صحتها : أقريطون.
(٣) صحتها : الخطابة .

الطبيعي[1] ويعرف بسمع الكناية[2] . وكتاب . السماء والعالم ، وكتاب : الآثار العلوية ، وكتاب : النبات ، وهو عن مصنفات نيقولاوس الدمشقي ، كتاب : الحيوان ، يحتوي على كتابين أي : كتاب : طبايع الحيوان ، وكتاب : اعضاء الحيوان . وكتاب : المسائل الطبيعية ويعرف بكتاب : مابال .

والصنف الثالث : أي ما يتعلق بعلم النفس فالمعقول منه : كتاب : النفس ، وكتاب : الحس والمحسوس ، وكتاب : الذكر ، والنوم واليقظة . وكتاب : طول العمر وقصره .

ومن الطبقة الرابعة : المتعلق بعلم الأخلاق ، فقد ثبت نقل كتاب : الأخلاق إلى نيقوماخس ، والأخلاق الكبرى .

أما الصنف الخامس في السياسات ، فالمترجح ان السياسة المدنية ، نقلت إلى العربية دون غيرها .

ومن الصنف السادس : أي : الإلهيات ، فكتاب : ما بعد الطبيعة ، ويعرف : بكتاب الحروف ، لأنه على ترتيب حروف اليونانيين .

أما ثاوفرسطس ، فقد نقل من تصانيفه : كتاب : الآثار العلوية ، وكتاب : المسائل ، وكتاب : الحس والمحسوس ، وكتاب : أسباب النبات ، وكتاب ما بعد الطبيعة ، وكتاب : الأخلاق ؛ مشكوك فيه .

وأما نيقولاوس الدمشقي ، وقد ثبت ترجمة اختصاره لكتاب : الحيوان ، وكتاب : النبات . واختصاره : فلسفة أرسطو .

ومن تصانيف الاسكندر الأفروديسي ، فتفاسيره على كتب ارسطو سوى كتاب : العبارة ، وكتاب : النفس ، إذ لم ينقل منه إلا المقالة الأولى ، وقطعة من الثانية .

---

(١) صحتها : السماع الطبيعي .
(٢) صحتها : سمع الكيان .

وكتاب : ما بعد الطبيعة ، لم ينقل منه إلا كتاب : [اللام] أي الحادية عشر ثم جملة من رسائله . ذكرنا اسماء هؤلاء فلا حاجة إلى إعادتها هنا .

أما أصحاب الرواق ، فقد سبق لنا أنه لم يبلغ العرب من مذهبهم إلا ما اقتبسوه من كتب جالينوس ، وغيره من الأطباء، وسيأتي ذكرهم عن قريب .

نعم ، إن مذاهب أهل الرواق ـ لا سيما أقوالهم في الأخلاق ـ كانت مشهورة في الشام ، ومصر منذ القرن الأول للمسيح ومنها : رسالة : مار ابن سرافيون ، إلى إبنه : نشرت في مجلة الشركة المشرقية الألمانية ، وهي مشحونة بأفكار رواقية ، ولا شك أيضا في اتصال العرب إلى شيء من ذلك عن طريق المحاورة والمناظرة ، حين إختلطوا بالروم ، والصابئين ، والمصريين ، بعد فتوح البلدان المشرقية ، وقد توجد منه آثار متفرقة في كلام الحكماء، وحكم الصوفية من أهل الاسلام لا يمكن حصرها ، وتعيين مصدرها ما دمنا لا نعلم كيف اتصل بها العرب ، وعلى أي طريق بلغتهم ، فلم يثبت والحالة هذه من معرفتهم بمذهب الرواقيين إلا وجود كتاب إشتهر باسم : لغز قابس .

وقابس هذا ـ من تلامذة سقراط ، حضر موته وهو مذكور في محاورة أفلاطون الموسومة بفيدون في صوت سقراط ، إلا أن نسبة الكتاب اليه ، مما يأبى العقل قبولها ، إذ يوجد فيه ما لا يمكن حمله على قابس كالإشارة إلى آراء أفلاطون في الأدب والكلام عن المشائيين وهم كما علمتم : أصحاب أرسطو ، فكيف يكون ذلك من كلام قابس المعاصر لسقراط .

ولذلك ، فقد أجمع العلماء على أن اللغز من انشاء بعض[1] في القرن الأول والثاني بعد المسيح ، وهو كتاب مشهور أدرجه ابن مسكويه في مجموعة الموسوم بأدب العرب والفرس . ونشره في هذه السنين الأخيرة الأستاذ/باسي الفرنساوي وكان بودي أن الخص شيئاً منه ، إلا أني لما قابلت النقل العربي بالأصل اليوناني وجدت بينهما من التفاوت ما أحوجني إلى إعادة معظم الترجمة مما ترجمته لكم إلا شيئاً يسيراً .

---

(١) لعلها : من انشاء بعض المفكرين .

ولا يصعب علينا فهم هذا اللغز ، إذا تذكرنا ما سبق لنا في إحدى المحاضرات الفارطة من مذهب سقراط ، وأفلاطون ، أعني : قولهم ، بأن أصل كل شيء في الإنسان هو : الجهل بالخير إذ لا يتأتى لذي بصيرة وعقل ، أن يختار الشر وهو يعلم أنه : شر ، فإذا إختاره لا يكون ذلك إلا من تخيله شيئاً من الخير فيه فيؤول الشر في الإنسان إلى مجرد الغلط ، أو القصور في العلم .

وقد تلقى الرواقيون هذا الأصل من سقراط ، فيعدون لأجل ذلك من أتباعه عند المؤرخين : قالوا : إذا كان منشأ الشر ، إنما هو الجهل بالفضيلة إذا فحسن السيرة متوقفة على العلم الحقيقي .

وأن من علم الأشياء على ما هي عليه ، لا بد له من أن يتبع فعله علمه ، حتى صارت الحكمة عندهم : عبارة جامعة للعلم والعمل معاً . والخير كله موقوف على تهذيب العقل والضمير ، وبناء على ذلك فانهم قسموا الخير قسمين : ما هو خير في ظاهره ، وليس هو بخير في ذاته ، كالمال مثلا ، والصحة ، والجمال . وبالجملة : كل ما هو موقوف على العوارض الطارئة ، فقد يكون خيراً تارة ، وشرا تارة أخرى ، بحسب إستعمالنا إياه ، وغير ذلك من الأحوال التي لا تعلق لها بقدرتنا .

والقسم الثاني : في الخير الحقيقي ، وهو الحكمة والخلق الكريم إذا اتسم في ضميرنا ، إذ هو حينئذ موقوف على إرادتنا ، داخل في قدرتنا ، لا يسلبنا إياه سبب طارىء أو عارض يطرأ علينا من خارج ، إذ هو ملكة راسخة ، لا تفوت ولا تختلف باختلاف الأوقات والأحوال ، ولا يتصور فيها سوء الاستعمال ، فمن فاز بذلك ، فقد فاز بالسعادة طول حياته ، إذ لا يحتاج فيها إلى شيء من الخيرات المحسوسة الخارجة عن قدرته المنوطة بالبدن والمال ، وما يشاكله وعلى هذا ، فالناس قسمان :

حكماء سعداء ، وجهلاء أشقياء، وإذا تقرر هذا ، لا يتعذر علينا فهم اللغز المنسوب الى قابس . وحاصل ما حكاه ، أنه بينما كان يتمشى في هيكل زحل رأى صورة غريبة الشكل قد رسم فيها حظيرة في داخلها حظيرتان

أخريان ، إحداهما أكبر من الأخرى ، وعلى باب الحظيرة الكبرى جمع كثير من الرجال . وعلى الباب كأن شيخاً واقفاً يومىء بشيء للقوم المجتمعين ، فسأل قابس شيخاً صادفه بالهيكل عن معنى هذه الصورة .

[وهنا وقع من المترجم سهو ظريف ، وذلك أنه وجد في الأصل اليوناني عند خطاب : قابس : هذا الشيخ أي «وايراقليس» ، وهو قسم عندهم كقولك بالعربية : أي بالله ، فتوهم أنه اسم الشيخ وسماه : ايرقليس ، وليس له في الأصل اسما البتة].

قلت : فشرع الشيخ في تفسير معنى الصورة قائلا : إذا سمعتم ما أقوله ، فان أنتم فهمتموه ووعيتموه ، كنتم عقلاء سعداء ، وإلا صرتم جهلة أشقياء ، لا علم لكم بتصرف المعاني . قال : فإن هذه الصورة ، هي صورة الحياة الدنيا ، وهي تلقى لغزا لكل داخل فيها ، كما كانت سفكس تلقى الغازها على المارين ، فمن فهمها ، تخلص منها ، ومن لم يفهم ، قتلته ، وذلك عبارة عما في البشر من الجهل الغريزي ، فهو يلقى على الناس الغازا ، ويسأل : ما الخير؟ ما الشر؟ وما ليس بخير ولا بشر ، فمن لم يفهم أتلفه جهله ، ولا يكون ذلك دفعة واحدة ، كحال من كان سفيكس ، وإنما يقتل شيئا فشيئا مما يصيب من يعذب على الدوام إلا أن من فهم فقد قتل الجهل ونجا وظفر بالسعادة طول عمره هـ. فاذا سألنا عن أصل هذا الجهل قال : هذه الحظيرة هي صورة الحياة ، والواقفون عليها هم البشر والشيخ الواقف على الباب هو : ملك أو جن يعلم من ورد العالم ، ما يجب أن يفعله والطريق الذي أن سلكه سلم فيه هـ.

وهذا يدل على المذهب الأفلاطوني بوجود النفوس في العالم ، إلا قبل دخولها هذا العالم ، ثم بين في الصورة امرأة على كرسي بقرب الباب تسقي كل من دخله من كأس بيدها ، فقال : إن هذه اسمها الغفلة ، فاذا شربوا من كأسها نسوا كل ما علمهم الملك ، وغشيهم النسيان والجهل ، فدخلوا الحظيرة أي : الحياة على هذه الهيئة .

وهذا يشبه ، ما في المقالة العاشرة من السياسة المدنية لأفلاطون ، وهو ان الأرواح قبل التحاقها بأبدانها تسقى من ماء نهر اسمه : النسيان ، فتنسى حالتها السابقة في العالم السماوي . ثم قال في داخل الباب : نساء مختلفة الصور هي : اللذات ، والشهوات ، والظنون ، فاذا الناس وثبن وتعلقن بكل واحد ، فيوهمنه أنهن يقدن إلى طيب العيش ، فيسرع الناس وراءهن ، لما اعتراهم من السهو والغفلة ، فلا يميزوا طريق الصواب من خلافه ، فوجودا في داخل البستان امرأة عمياء صماء واقفة على حجر مدور وهي كالمعتوهة اسمها : البخت . قال الشيخ : هذه تطوف في كل مكان فتأخذ من هذا وتعطي هذا من غير سبب ، وهي واقفة على حجر يدل على أن ما تسمح به غير موثوق ببقائه ، ولا معمول على ثباته .

قال قابس : فقلت : هذا الجمع الكثير الذي حولها ، ما يلتمسون منها ، وبأي شيء يعرفون ؟! قال الشيخ : يعرفون بالهمج الذين لا روية لهم ، فالتمسوا ما تلقيه حولها . . . فالذين ترونهم ، كأنهم فرحون مسرورون هم الذين حبتهم بشيء فيسمونها : البخت السعيد ، والذين يبكون باسطين أيديهم ، هم الذين قد سلبتهم ما كانت أعطتهم ، وهؤلاء يسمونها : سوء البخت ! .

قال قابس : فما هو الذي تمنح هؤلاء : فيسرون به ، والذي تسلب هؤلاء فيبكون عليه ؟

قال الشيخ : ما يظن جمهور الناس أنها خيرات وهي : المال والجاه ، وصحة البدن ، والولد ، والسلطان ، وما يشبه ذلك .

قال قابس : فقلت له : أليس هذه خيرات ؟

قال الشيخ : هذا مما ينبغي أن نؤخر الكلام عنه في هذا الوقت هـ.

ولنتم الآن ، ما كنا بصدده من الكلام عن قابس ، قال صاحب اللغز : ثم ذكر الشيخ ما يكون من الانسان ، إذا أعطاه البخت شيئا ، وما معناه من الانهماك في اللذات والإسراف بالمال ، إلى أن ينتهي به ذلك إلى إتلاف ما قد

ناله من البخت ، فيضطر إلى كل قبيح من الكذب والنميمة ، والخداع والزور ، ليدوم على ما اعتاده من التلذذ ، فاذا افتقر صار إلى العقوبة ، والعذاب، والحسرة الدائمة على ما فاته من عمره .

قال : فيكون سائر حياته في الشقاء، اللهم إذا صادف في طريقه الندم ، فينقذه ويثير فيه الاشتياق إلى الأدب الحق ، وإلى الأدب الزور ، فاذا اتبع الأدب الصحيح ، ينقي بذلك نفسه ، ويخلصها مما غلب عليها ، فيصبح حرا سعيدا ، لا خوف عليه فيما يأتي من عمره . وإذا اتبع الطريق الآخر ، يعود إلى الغفلة .

قال قابس : يا حبيبي ، ما أعظم هذا الخطر ، غير أنه ما هذا الأدب الزور الذي ذكرته ؟ قال الشيخ : هل رأيت الحظيرة الأخرى ؟ قال قابس : إني لا أراها حقا . قال الشيخ : أو لا ترى المرأة الواقفة عليها سيماء الجلالة والهيئة الجميلة . . . هذه المرأة عند الجمهور يقال لها : الأدب ، وليست أدبا حقا ، بل أدبا زوراً. فمن كان على طريق النجاة ، أراد التوجه الى الأدب الحق ، صادف الأدب الزور أولا . قال قابس : أو ليس لهم طريق آخر يؤديهم إلى الأدب الحق؟

قال الشيخ : بلى ، إن هناك طريقاً آخر .

قال قابس : فهؤلاء الرجال الذين يتمشون داخل الحظيرة ما أسماؤهم ؟ قال الشيخ : هؤلاء هم المحبون لهذا الأدب الزور ، قد افتتنوا به ، فتخيلوا أنهم قد حصلوا على الأدب الصحيح . قال قابس : فبماذا يعرف هؤلاء ؟ قال الشيخ : هؤلاء بعضهم يعرفون بالشعراء ، وبعضهم بالجدليين ، وبعضهم يسمون : الخطباء وبعضهم يسمون : علماء الألحان ، ومنهم : الحساب ، والمهندسون ، والمنجمون ، وأصحاب اللذات ، والمشاؤون ، والمنتقدون في الحقائق ، وما يشبه هؤلاء إلى أن قال : وهم أيضا على الجهل ، ولا ينفكون عنه دون أن يصيروا إلى الطريق الحسن ، وينتزعوا الأدب الزور ويتشربوا القوة المنفية من الأدب الصحيح ، فيلقوا وراء ظهرهم ما هم عليه من الشرور

والأوهام ، والجهل ، وسائر ما قد عراهم من الشر ، فيتخلصوا . . .

قال قابس : فأي طريق يؤدي إلى الأدب الصحيح . قال الشيخ : أما ترى ذلك المكان المرتفع الخالي عن السكان ، وترى باباً ضيقاً وطريقاً يؤدي اليه ، قليل الساري كأنه نشز ، خشن ، وعر ، ووراءه جبل شاهق ، والمرتقى إليه ضيق وعر ، وجرف عميق ، واه عن جانبيه .

قال قابس : فقد أراه جيدا : قال الشيخ : فهذا هو الطريق المؤدي إلى الأدب الصحيح ، وهو صعب جدا كما ترى ، وهل أبصرت فوق ذلك التل صخرة عظيمة مرتفعة ، وعرة المرتقى من كل ناحية . . . وترى امرأتين واقفتين على الصخرة على غاية من الجمال والقوة باسطتين أيديهما . . .

قال : فهما العفة والصبر ، وهما أختان .

قال : فعلى ما يدل بسطهما أيديهما .

قال الشيخ : تومئان بذلك إلى من يقصدهما ، وتشيران إليه بأن يصبر ولا يدخله الإياس والتواني ، فانه عما قليل ، يصل إلى الطريق فيجده سهلاً جدا .

قال قابس : فاذا وصلوا إلى تلك الصخرة ، كيف يصعدون إليها . . . فإني لست أرى طريقا للصعود . قال الشيخ : يسبقن ، فيجذبن من يوافي الموضع ، فيصعدنه اليهن ، وبعد أن استراح يمنحنه قوة وتجلدا ، ويوعدنه بالوصول إلى الأدب الصحيح ، فيرشدنه إلى الطريق الموصل إليه ، وهو سهل مستو ، نقي عن كل شر ، ثم قال الشيخ : أترى أمام تلك الأجمة مرجاً أحسن ما يكون كثير النور ، ثم حظيرة لها باب آخر في وسط المرج . قال : هو المكان المعروف بمسكن الشعراء ، فيه مستقر جميع الفضائل ومركز السعادة أو ما ترى عند المدخل امرأة جميلة ، متوسطة السن ، وعلى وجهها شعار الحشمة والعفة متزينة بدون تكلف واقفة على حجر مربع ، وقوف من ثنيت قدمه ، ولا يخاف ، ومعها امرأتان أخريان كأنهما بنتاها تشبهانها . أما للوسطى منهن فهي : الأدب ، والأخرى : الصدق ، والثالثة : البيان المقنع . أما وقوفها على حجر

مربع ، فهو شعار أمنية[1] الطريق الموصل اليها وعدم الخوض فيه ، وأنها لا تتغير فيها تمنحه للوافدين عليها ، وهو: التجلد ، والشجاعة .

قال قابس : فما فائدة هذه الصلات ؟

قال الشيخ : إنها تفيد من اتصل بها العلم اليقين بأنه لا يعتريه شر أبدا طول حياته . . وأما وقوفها خارج الحظيرة ، فلتستقبل الوافدين عليها ، فتداويه وتسقيه القوة المنقية ، حتى إذا نقى ، أدخلته إلى مركز الفضائل .

قال قابس : وكيف ذلك ، فإني لم أفهمه ؟

قال الشيخ : انك ستفهم إذا فرضنا امرءاً قد مرض مرضاً شديداً ، فأتى الطبيب ، فأول ما يشرع فيه الطبيب أن يناوله دواء منقياً ، حتى يزيح عنه المرض ثم أخذ في علاجه ليرجع إلى ما كان عليه من الصحة ، فإن لم يطع الطبيب هجره ، ولا جور ، فهلك من مرضه . وعلى النمط ما يفعله الأدب الصحيح بمن يوافيه ، فإنه يعالجه ، ويفيض عليه من قوته حتى ينتقى ، ! ويلقي من نفسه جميع الشرور ، التي تعلقت به حين أتاه ، وهي : الجهل ، والسهو الذي تشربه من الغفلة ، والتكبر ، والشهوة ، والخلاعة ، والغضب ، والحرص ، وبقية ما تعلق به حين مقامه في الحظيرة الأخرى .

قال قابس : نعم ، فإذا نقي فإلى أين تنفذه ؟

قال الشيخ : تدخله إلى المعرفة وسائر الفضائل الباقية . . أما ترى داخل الباب زمرة من النساء حسنات الهيئة ساذجات اللباس والزينة ، عاريات عما في غيرهن من التكلف ؟

قال قابس : نعم ، وما اسمهن؟

قال الشيخ : أما التي تقدمهن ، فانها تدعى الباقيات ، فأخواتها . المروءة ، والعدل ، وحسن الخلق ، والعفة ، والإعتدال ، والحرية ، والقناعة ، والحلم . . . قال الشيخ : أولئك إن أخذنه ، أدينه إلى أمهن . . . وهي :

(١) لعلها : أمن .

السعادة . . . . . . فاذا وصل إليها ، توجته هي وجميع الفضائل كما يتوج من غلب في أشد الجهاد .

قال قابس : وفي أي جهاد غلب ؟

قال : في أعظم جهاد ، فانه قهر السباع الضارية التي كانت تقهره ، وتعذبه ، وتستعبده ، فدفعها عن نفسه ، وسخرها وصيرها له عبيدا ، كما كان هو لها عبدا . . . فاذا أردت أن تعلم أسماءها فهي : الجهل ، والغفلة ، ثم الحزن وسوء الخلق ، والطمع ، وعدم الصبر على الشهوات وسائر أنواع الشرور ، فقد استوى عليها ، ولم تكن تقهره كما كانت من قبل .

قال قابس : أسألك أن تخبرني : ما قوة التاج الذي تتوج به السعادة من يصل إليها ، قال الشيخ : إنه يفيد السعادة يا فتى ، فقد يصير المتوج به سعيدا مغبوطاً ، لا تتعلق آماله بغيره في إدراك السعادة ، بل قد يجدها من نفسه ولا يحتاج إلى غيرها .

قال قابس : فإذا توج ، ماذا يصنع . . . وإلى أين يكون مصيره ؟

قال الشيخ : إلى الفضائل : يقدنه ، إلى المحل الذي منه جاء ، ويرينه حال من بقي هنالك ، وما هم فيه من نكد العيش ، والشقاء ، وضلال السبيل ، هم : كالعبيد ، يسوقهم أعداؤهم حيث شاءوا ، فمنهم : من استولى عليه الشهوة ، ومنهم : من قاده الكبر ، او الطمع ، أو العجب إلى غير ذلك . فقد يمكنهم التخلص مما وقعوا فيه حتى يسلموا ، بل لا زالوا مدة عمرهم في اضطراب ، فقد نسوا ما أوصاهم به الملك ، فلا يهتدون الطريق الموصل إلى السعادة .

قال قابس : هذا صواب .

المـراجع

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ أخبار الحكماء بأخبار الحكماء :
القفطي/مصر ١٣٤٣هـ

٣ ـ البدء والتاريخ
المقدسي/١٩٠٣م/ مطبعة برطرند/ شالوت

٤ ـ البداية والنهاية في التاريخ :
لابن كثير/١٣٥١هـ/ القاهرة .

٥ ـ تاريخ بغداد
الخطيب البغدادي/طبعة مصر .

٦ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية :
يوسف كرم / ١٩٧٣

٧ ـ التمهيد
الباقلاني/ القاهرة ١٩٤٧م

٨ ـ دائرة المعارف الاسلامية :
نقل عباس محمود وآخرين.

٩ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب :
ابن الحنبلي/ مصر ١٣٥١هـ

١٠ ـ عيون الانباء في طبقات الاطباء :
ابن أبي أصيبعة/ مصر ١٣٤٧ هـ
١١ ـ الفصل في الملل والنحل :
ابن حزم/ مصر ١٣٤٧ هـ
١٢ ـ الفرق بين الفرق
للبغدادي/ ١٣٦٧ هـ
١٣ ـ فرق وطبقات المعتزلة:
تحقيق : د. علي النشار ، عصام محمد ١٩٧٢
١٤ ـ الفهرست
ابن النديم/ القاهرة/ المكتبة التجارية الكبرى .
١٥ ـ كشف الظنون
حاجي خليفة/ طبعة الاستانة.
١٦ ـ مروج الذهب
المسعودي/ ١٣٥٧ هـ القاهرة
١٧ ـ الملل والنحل.
الشهرستاني/ ١٣٦٨ هـ القاهرة
١٨ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال :
الذهبي ـ تحقيق : علي البجاوي
١٩ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام :
د. علي سامي النشار/ المعارف ١٩٦٦
٢٠ ـ وفيات الاعيان
ابن خلكان/ مصر ١٩٦٧ هـ

21 — Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers
J.O. Urmson : باشراف
22 — Encyclopaedia of the social sciences
Editor in Chief: Edwin R. A. Seligman
Associate Editor: Alvin Johnson